

دكتور نصر حامد أبو زيد

# التفكير في زمن التكفير ضد الجمل والزيف والخرافة

الطبعة الثانية

مكتبة مدبوي  
القاهرة

مبنى مكتبة الاسكندرية



التفكير في زمن التكفير

الكتاب : التفكير في زمن التكفير  
ضد الجهل والزيف والخرافة  
الكاتب - د. نصر حامد أبو زيد

الناشر : مكتبة مديولى  
٦ ميدان طلعت حرب  
ت : ٥٧٥٦٤٢١

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الثانية - يوليو ١٩٩٥

رقم الإيداع ١٩٩٥/٧٠٠٨

I.S.B.N.

977-208-146-6

التفويض : مطابع سجل العرب  
٩ ش عماد الدين  
ت : ٩٣٢٧٠٦

دكتور نصر حامد أبو زيد

# التفكير فى زمن التكفير ضد الجمل والزيف والخرافة

الطبعة الثانية

مكتبة مدبوي  
القاهرة

(١)

العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك ، فإن أنت أعطيته كلك ، فانت  
من إعطائه لك البعض على خطر .

إبراهيم بن سيار النظام

(٢)

تعدُّ الفكرة ، حيناً ما ، كافرةً تُحرَّم وتُحاربُ ، ثم تصبح - مع الزمن -  
مذهباً ، بل عقيدة وإصلاحاً ، تخطو به الحياة خطوةً إلى الامام .

أمين الخولي

(٣)

قبائلنا تسترد مفاتيحها :

...

خيام خيام

تضيئُ الثريات فيها الاثاث الوثير

ويمرحُ فيها ذبابُ الكلام

وابوابها من نحاسٍ تجرّ عليه السلاسل

قبائلنا تستردُّ مفاتيحها

في زمانٍ انقرض القبايل !

مريد البرغوثي

من د الجامعة، إلى د المحكمة،

---

## مقدمة

---

حين تصدى عبد الحميد شاهر بهراوة جهله الفليضة مدبجاً تقريره التكفيرى المشبوه عن الإنتاج العلمى للباحث ، لم يرقه أن يعترض المعترضون على تقريره الذى لا علاقة له بأبجديات التقرير العلمى الاكاديمى . ولم يكن كافياً له المساندة التى لقيها من عميد كليته ، والذى سارع بكتابة تقرير عن كتاب واحد من الإنتاج العلمى - هو كتاب : «الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» - معززاً فيه اتهامات التكفير . ولم يقنع بتأثير الضغوط التى مارسها هو وأعضاء مدرسته فى الحرم الجامعى ، والتى أفضت إلى حرمان الباحث من حقه فى الترقية إلى درجة « أستاذ » . كل ذلك لم يكن كافياً ، فحمل فضيلته (١) الأمر - التكفير - إلى مسجد عمرو بن العاص فى خطبته يوم الجمعة ٢ / ٤ / ١٩٩٤م سعياً إلى ما هو أبشع من العقاب الوظيفى .

هذا الرجل الذى يشع نوراً وتقوى ، وتدمع عيناه وهو يصف سوء أحوال المسلمين وتخلقهم الفكرى والحضارى ، لا يحتمل الاختلاف ، ولا يقوى على مناهضة الفكر بالفكر ، فيلجأ إلى سلاح العجزة من الجهال والصبية ، سلاح « التكفير » . ولأن شاهين ليس فرداً ، بل هو مؤسسة ، فقد تداعى إلى نداء « التكفير » كل صبيانه ، من عميد كليته محمد بلتاجى إلى آخر أتباعه إسماعيل سالم . وفى حين اكتفى الأول بتقرير

عن كتاب واحد - قائماً بما أسماه « التخصص » - فإن التابع الصغير أصدر كتاباً ، وزعت منه طبعتان مجاناً (١) على الطلاب في الجامعة . وأخيراً أصدر الشيخ شاهين كتاباً عن « قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في الجامعة » .

وليس مهماً أن يبحث الإنسان عن سر هذا « الداعى » من قبيلة « دار العلوم » على الباحث ، ولا أقول على كلية الآداب - وإن كان كتاب التابع ينطق بذلك نطقاً لا يحتاج لإثبات - ، كما أنه ليس من الضروري التساؤل عن مصدر هذا « الدهم المالى » الذى يمكن مؤلفاً - للأسف ليس هناك لفظ آخر لوصف الفعل - من توزيع ما « ألفه » مجاناً . هذا تساؤلات لا مجال لها هنا ، لأن الغاية من هذا « الداعى » واضحة بيّنة فى خطبة الجمعة أيضاً التى تفضل بإلقائها فضيلة الشيخ التابع فى مسجد « نور الإسلام » بالهرم ، وطالب فيها باعترافه فى كتابه بإقامه دعوى مباشرة ضد الباحث بهدف إثبات « الردة » .

لكن الأخطر من ذلك ليس ما قاله الشيخ فى موقعته ، ولا ما طالب به التابع فى خطبته ، بل المباركة التى أضفاها شيوخ « دار العلوم » - العقلاء - على هذا السلوك نون أن يقولوا لصبيهم : « ما هكذا يا سعد تورد الإبل » . لقد فضحهم صبيهم حين كشف عن « المستور » ، وهو حرصهم على ألا يبدو الأمر عداوة بين قسم اللغة العربية بكلية الآداب وكلية دار العلوم . يقول الصبيّ التابع : « وأثبت هنا ما قاله لى أستاذنا الدكتور / أحمد هيكل وزير الثقافة السابق ، وكذلك الدكتور / محمد بلتاجى



عميد كلية دار العلوم حين علما برفع الدعوى بأن أحرص على ألا يكون هناك أحد من أبناء «دار العلوم» حتى لا تبدو عداوة بين قسم اللغة العربية بكلية «الأداب» وكلية «دار العلوم» (ص ٩ من الطبعة الثانية) .

ويمكن الخطورة هنا أن يبارك أساتذة جامعيون ممارسة الاختلاف الفكري في قاعة «المحكمة» بدلا من «منابر» الفكر. ومما يصل بالخطورة إلى مستوى الفزع أن يكون أحد هؤلاء الأساتذة وزير ثقافة سابق ! وليس لي الدكتور هيكل هنا أن أذكره بعبارات الإطراء والمديح والثناء المنهجي التي أضفها على مشاركة الباحث في الندوة الدولية التي أقامتها مؤسسة «دار الهلال» في عيدها المئوي في الفترة من ١٢ - ١٧ سبتمبر ١٩٩٢ بعنوان : «مائة عام من التنوير والتحديث» إذا كان الأستاذ - وزير الثقافة السابق - قد نسى ، فربما تتعش ذاكته التسجيلات الصوتية للندوة ، والتي من الضروري أن تكون محفوظة في أرشيف مؤسسة «دار الهلال» .

هل يمكن تفسير هذا «التداعي» لُنُصرة عبد المصبور شاهين ضد الباحث بمجرد مشاعر القليلة التي تحتكم لمبدأ : «انصر أخاك ظالما أو مظلوما» ؟ وكيف فات رجال «دار العلوم» أن المبدأ الجاهلي قد ملأه الإسلام بمضمون إنساني باهر ، حين أجاب الرسول الكريم على سؤال المتسائلين - وهم يخرجون من ظلام جاهليتهم إلى نور الإسلام - عرفنا أن ننصره مظلوماً ، فكيف ننصره ظالماً ، فقال عليه السلام : «بأن تكفَّ عن ظلمه» ؟ إن للعداء جنوداً لم يستطع أن يخفيها الصبى الجاهل حين قال

فى مقدمة الطبعة الأولى لهذايانه : « لكن أكثر البلاء والطمع فى الإسلام  
والشريعة خرج من هذين القسمين - يقصد قسم اللغة العربية وقسم  
الفلسفة بكلية الآداب - بكل أسف ، وكأنها حلقات متصلة لا تنقطع . هذا  
طه حسين يخرج علينا ١٩٢٦ - ١٩٢٧ بكتاب الشعر الجاهلى ... ويأخذ  
الحلقة منه أمين الخولى ... ويتلقف الحلقة محمد أحمد خلف الله ...  
ثم يتلقف الحلقة أخيراً من سَمَى بنصر أبو زيد . »

لكن كيف يُرجى ممن دأبهم « الإعادة » و « التكرار » و « التلخيص »  
الذى هو قرين « التشويه » منذ زمن طويل أن يكونوا قاسرين على الاختلاف  
والنقاش الحر . هذا دأب مدرسة « دار العلوم » منذ ثلاثة أرباع قرن ،  
كما وصفها طه حسين ، فأصبح ملعوناً ملعوناً ، وامتدت اللعنة لتشمل كل  
مفكرى قسم اللغة العربية وأعلام الثقافة العربية ممن ينتسبون - منهجياً -  
إلى طه حسين الذى أعلن يأسه من هذا المدرسة أن تتغير منهجية الدرس  
فيها :

« وكيف يرجى أن يتغير هذا المنهج وقد أغلقت أبواب هذه المدارس  
ونوافذها إغلاقاً محكماً ، فحِيلَ بينها وبين الهواء الطلق ، وحِيلَ بينها وبين  
الضوء الذى يبعث القوة والحركة والحياة . وظلت كما هى تعيد ما تبدأ وتبدأ  
ما تعيد ، وتكرر فى كل سنة ما كانت تكرر فى السنة الماضية . والأساتذة  
مطمئنون إلى هذا البدء والإعادة ، والطلاب مطمئنون إلى هذه المذكرات ،  
يستظفرونها استظفاراً وينقشونها نقشاً على أوراق الامتحان ، و « يكونونها  
كرراً » أمام لجان الامتحان ، حتى إذا فرغوا من الامتحان أصبحوا أساتذة

ومعلمين ، واختصروا لتلاميذهم مذكرات أسانذتهم وحفظ هؤلاء التلاميذ ونقشوا و« كروا » وظفروا آخر الأمر بالشهادات « (فى الأنب الجاهلى ، ص ١٠ ، دار المعارف ، ط ١٥) .

هكذا ينكشف المستور ، ويتبدى سر هذا « التداعى » ؛ إنه العداء التاريخى الذى بدأ اختلافاً منهجياً ، لكنه تحول فى عصر الانحطاط من نطاق الاختلاف إلى نطاق « المحاكمة » والدعوة المستمرة للقتل ، تحت ستار « إسلاميين » و« علمانيين » .

وهذا بالضبط ما يعبر عنه الشيخ الأكبر فى عنوان تأليفه « انحصار العلمانية فى الجامعة » ولم يدر الأستاذ الجامعى أنه بهذا التعبير يتخلى عن جامعيتته ، لأنه خلط بين « الجامعة » و« الجامع » ، وبين مكان العلم والمعرفة والاختلاف وصراع الأفكار وبين مكان العبادة . ولأنهم قد تحولوا جميعاً إلى وعاظٍ ينفخون فى ناز « الإسلام السياسى » ، فما أسهل أن يتنكروا للجامعة ولكل قيمها النبيلة ، والتى على رأسها « تعدد » الرؤى والاجتهادات والمناهج .

ومن المخجل أن يوصف بالكفر من يحاول ممارسة الفكر ، وأن يكون « التكفير » هو عقاب « التفكير » . هو مخجل فى أى مجتمع وفى أى لحظة تاريخية ، وهو كارثة فى « جامعة القاهرة » فى العقد الأخير من القرن العشرين . لكن لأنه لا يصح إلا الصحيح ، فقد خذل القضاء مكر الماكرين ، وكشفت الأوراق أن الأمر ليس أمر دفاع عن الإسلام بقدر ما هو دفاع عن « الكراسى المزودة » والمصالح الدنيوية .

ولأن الأفكار لا تموت - وإن طالت يد الغدر حياة أصحابها وسمعتهم وحاولت بس كرامتهم - فإن « الفكر » أعظم ماكرم الله به الإنسان على مخلوقاته كافة - يواصل رحلته ، متصدياً للتكفير كاشفاً القناع عن وجهه القبيح؛ الجهل والخرافة والتزييف، إنه التفكير فى زمن التكفير، عصا موسى التى تلقف ما خيل السحرة للناس من سحرهم وإفكهم، ولا يُفلح الساحر حيث أتى، والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون .

فى هذا الكتاب نقدم للقارئ تحليلاً مُفصّلاً لكل الاتهامات التى قُبلت هجوماً على منهج الباحث وعلى شخصه . وفى هذا التحليل التزم الباحث بالرد المنهجي الذى يجمع - قدر الإمكان - بين بساطة اللغة ودقة التحليل ونقول « قدر الإمكان » لأن البساطة تهدد التحليل أحياناً بالبسطحية وقد تشدّه إلى « الخطابية » ، خاصة وأن لغة الهجوم والاتهام كانت كلها لغة خطابية سطحية، بل ومتبذلة فى أكثر الأحيان. فى هذا الكتاب يمثل الفصلان الأول والثانى البؤرة والمحور ، حيث تناول الفصل الأول بالتفصيل تقرير عبد الصبور شاهين المشبوه وتوايحه ، فى حين تناول الفصل الثانى قضية قراءة التراث عامة ، وقراءة خطاب الإمام الشافعى بصفة خاصة . وكان الفصل الثالث مخصصاً لمفهوم التاريخية الذى تناوله بعضهم بالهجوم والتقريع فى خفة الجهلاء وطيشهم . ويبقى الفصل الرابع مجرد رنود سريعة ذات طابع سجالى فى الغالب ، وهذا الفصل يلتقى مع مدخل « المقدمات العامة » من هذه الزاوية. وكان لزاماً علينا لوضع الحقائق كلها

أمام عين القارئ أن تزود الكتاب بالملحق الوثائقي بدءاً من صحيفة دعوى « التكفير » و« الردة » حتى صدور حكم المحكمة برفض الدعوى .

ولا يسع الباحث فى النهاية إلا أن يتقدم بعميق الشكر والامتنان والتقدير لمجلس قسم اللغة العربية ، وللمجلس كلية الآداب ، اللذين تصديا للاقتراءات والأكاذيب التى كانت تشوه نضارة الوجه الأكاديمى لجامعة القاهرة وحدها ، بل للثقافة العربية كلها . لقد سدداً بموقفيهما - للحقيقة والتاريخ - فى قلب العتمة الجاثمة سهاماً من ضياء ونور . وتحية لكل أساتذة جامعة القاهرة - فى مختلف الكليات - والذين حاولوا التصدى لهذا الزحف الظلامى الذى يسعى لخنق الجامعة ولوأد أهم دعائمه ، وتحية لشباب الجامعة من مدرسين مساعدين ومعيدى وطلّاب ، الذين هبوا دفاعهم عن مستقبلهم الذى يتهدده خطر « الانفلاق » و« التكفير » .

وتحية لكل مثقفى مصر والعالم العربى ، وكثير من الجامعات العربية والأجنبية ، وللمواطنين الذين تكبّوا مشقة الاتصال تعبيراً عن المساندة والوقوف إلى جانب الحق والخير والحرية . الأسماء كثيرة تندّ عن الحصر ، ويطول بنا الحديث لو أوردنا بعضها .

ولا أجد من الكلمات ما يعبر عن عمق المشاعر الودودة الشاكرة لهذه الكوكبة من المحامين الذين يطالع القارئ أسماعهم فى الملحق الوثائقي لهذا الكتاب ، والذين يمثلون بحق خط الدفاع الأول عن هذا الوطن وتاريخه وتراثه . وليسمحوا لى أن أخصّ بالذكر منهم « مايسترو » الدفاع ، الشيخ

الجليل الأستاذ خليل عبد الكريم، المتواضع دائماً، والذي يُعلّمك ويبيّن  
كأنه - من فرط تواضعه - يتعلّم منك .

وأخيراً أتوجه بالشكر العميق للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان ،  
للأستاذة تهانى الحبالى وللأصدقاء أحمد سيف الإسلام وإيلي سويف  
وأحمد الأهوانى ، ولكل من تجشّم عناء حضور جلسات المحكمة متبخلاً فى  
الدعوى لصالح الحق والحرية والخير .

نصر أبو زيد

مدنية ٦ أكتوبر

سبتمبر سنة ١٩٩٤ م

## مقدمات عامة

---

- ١ - الإسلام بين الفهم العلمى والاستخدام النفعى.
- ٢ - الجامعة بين الإبداع والحفاظ على الثوابت.
- ٣ - الاستقطاب الفكرى بين الإسلام العصرى وأسلمة العصر.

## الإسلام بين « الفهم العلمى ،

## و « الاستخدام النفعى » (١)

نختم اليوم نشر المقالات حول واحدة من أبرز القضايا الفكرية التى شغلت اهتمام الرأى العام الجامعى والثقافى - منذ وقت - وأثقلت الضمير القومى. كان جوهر القضية - وسيظل - هو سؤال : هل من حق أحد تكفير أحد آخر، لمجرد الاختلاف معه فى الفكر أو الرأى أو السياسة ؟ وهل يجوز لأحد - فى مجال البحث العلمى - التفتيش فى عقيدة الباحث ومحاكمة ضميره وشنق صدره لردع اجتهاده العلمى، أو إطلاق الرصاص ؟ وهى القضية التى طرحها «الحوار القومى» تحت عنوان «حرية الفكر وجامعة القاهرة فى قصة أبو زيد وشاهين» . وذلك غيرة على الجامعة كمركز إشعاع للمجتمع والأمة، وعلى البحث العلمى كمصدر نهوض لهما .

والتزاما بقواعد وتقاليد «الحوار القومى» وجهنا الدعوة أربع مرات - أمام الرأى العام- إلى الأطراف الثلاثة المباشرة : الدكتور مأمون سلامة رئيس جامعة القاهرة، والدكتور عبد الصبور شاهين، والدكتور نصر

(١) جريدة الامرام ، صفحة « الحوار القومى » ، ٤٠ / ٨ / ١٩٩٢ .



حامد أبو زيد، لكتابة رأيهم حول القضية وما نشر في صدها لتنوير القارئ الذى اطلع على آراء الاتجاهات والتيارات المختلفة . ومع ذلك لم يستجب لدعوة تنوير القارئ برأيه .. إلا الدكتور أبو زيد الذى ننشر مقاله اليوم مع مقال محرر «الحوار القومى» لاختتام النشر .

ويوجه «الحوار القومى» الشكر لكتاب المقالات التى نشرناها، والشكر والاعتذار لكتاب المقالات التى ضاقت المساحة عن نشرها ..

أحب فى البداية أن أتوجه بالشكر لصفحة «الحوار القومى» لإصرارها على مواصلة النقاش واستطلاع الآراء حول «قضية أبو زيد - شاهين» لأنها تؤكد بهذا الإصرار إدراك محررها أن القضية ليست عدم ترقية أستاذ مساعد إلى درجة أستاذ، وأن قضية عدم الترقية ليست إلا علامة كاشفة عن خلل عام يتعين تلمس مظاهره واكتشاف أسبابه سعياً لمحاولة تجاوزه بالإصلاح إن أمكن، أو بالتغيير الشامل إن لم يكن من ذلك بد .

والقضية من وجهة نظرى هى فى جوهرها قضية صراع بين نمطين من التفكير . يعبر كل نمط منهما عن موقف من الواقع الراهن السياسى الاجتماعى الاقتصادى من جهة، وعن موقف من التراث الدينى الإسلامى بصفة خاصة من جهة أخرى . هذان النمطان من التفكير يمثلان نهجين مختلفين عاشا فترة طويلة من الزمن حالة من السكينة الزائفة تتخللها بين الحين والآخر بعض المعارك الساخنة التى ما تلبث أن تهدأ دون أن تترك وراءها إلا القليل من الأثر من حيث التأثير فى الوعي العام المصرى بجوهر الخلاف ودلالاته ومغزاه .

.. النمط الأول من نمطى التفكير هذين يمثل نمط «الثبات» و«التثبيت» والدفاع عن الماضى والتثبيت بقيمه وأعرافه مهما كانت النتائج التى يفرضى إليها ذلك من تزيف الحاضر وسد طريقتنا أمام المستقبل . والثبات قيمة تعنى مقاومة التغيير والتفوق من التطور، والتثبيت بهذه القيمة يعكس بشكل لافت الدفاع عن مضائق قائمة فى بنية الحاضر، مصالح يهددها التغيير ويقضى عليها التطور. ويقدم أصحاب هذا النمط من التفكير لتبرير مواقفهم، تفويلاً للتراث الإسلامى وفهماً له يجعله ناطقاً بهذه القيم . وبعبارة أخرى يقومون باستخدام التراث الإسلامى، بل والإسلام نفسه، استخداماً نفعية ذا طابع سياسى براجماتى بالدرجة الأولى . من هنا وجدنا الإسلام فى الستينيات - فى مرحلة المد الاشتراكى والقومى - ينطق بقيم الاشتراكية والعدالة الاجتماعية على لسان مفكرى هذا الاتجاه، كما وجدناه كذلك ينطق بقيم الجهاد ضد الاستعمار والصهيونية . ومع التحول الدراماتيكي فى مرحلة السبعينيات تحول الإسلام على لسان أصحاب المصالح ليكون دين السلام، وليكون دين الحفاظ على الملكية الشخصية الخاصة من أى انتهاك .

وتطور هذا الاتجاه تطوراً ملموساً، وتعقدت المصالح التى يدافع عنها ممثلوه وتشابكت فى الداخل والخارج، بحيث صارت له قاعدته الاقتصادية وجناحه السياسى بل والعسكرى . وتطورت كذلك قدرته على الحشد والتعبئة. وكان من الطبيعى فى ظل ذلك المناخ أن يتحول الإسلام فى تفكير هؤلاء إلى مجرد «وقود» للعراك السياسى، وقد يحترق لكى يخوضوا

معاركهم السياسية والاجتماعية ضد خصومهم . لم يعد الإسلام هو منظومة القيم الروحية والأخلاقية التى تتخلل كيان الفرد والمجتمع ، بل صار مجرد يافطة سياسية لحشد الجماهير واستئصال البسطاء وابتزاز أنصاف المتعلمين وتحريك عواطف كثير من المهنيين . وحين يتحول الدين هذا التحول الضطير ، يسهل أن يتولى القيادة الدينية بين الشباب خاصة أقلهم علماً ووعياً وأكثرهم فى الوقت نفسه قدرة على اللعالية الحركية السياسية ، لأن العبرة لم تعد «فهم» الدين بل «استخدامه» .

.. النمط الثانى من نمط التفكير هو نمط التركيز على «الفهم» واستتباط الجوهرى والدفاع عن التطور لمعانقة المستقبل . ومثلوا هذا الاتجاه لا يستبعدون الدين ولا يعاونونه ، كما يحب أصحاب الاتجاه الأول أن يقنعوا الناس تزيفاً لوجعهم ، بل هم يحرصون على الفهم ، فهم التراث والدين معاً ، فهما يتباعد بهم عن آلية الاستخدام البراجماتى . من هنا يسيطر على خطابهم اتجاه نقدى لا يرى للتراث قداسة بما هو فكر بشرى حول الدين ، لذلك يدرسون التاريخ دراسة نقدية كما فعل ابن خلدون ، ويدرسون تاريخ الفرق الإسلامية والاتجاهات الفقهية والكلامية والفلسفية من المنظور نفسه النقدى . وسلاح النقد هذا ينفر منه أصحاب الاتجاه الأول نفوراً يصل إلى حد التحريم ولا يقف عند حدود الكراهة ، ذلك أن «النقد» يسحب البساط من تحت أقدامهم ويجعلهم مكشوفين فى العراء . وهذا هو الذى حدث مؤخراً فى ما سمي بقضية «أبو زيد - شاهين» حين تحولت إلى قضية رأى عام - وهى كذلك بالفعل - وقضية صراع أعمق لا مجرد مشكلة ترقية .

ينتمى أبو زيد إلى ممثلى النمط الثانى، النمط النقدى العقلانى الذى يتمسك بأئبل ما فى التراث من قيم معرفية ودينية، ويسعى فى الوقت نفسه بسلاح النقد للاقترب من حدود وعى علمى بدلالة النصوص الدينية . إن كتابات أبو زيد بدءاً من «الاتجاه العقلى فى التفسير» وصولاً إلى «نقد الخطاب الدينى» وبينهما «مفهوم النص» و«الإمام الشافعى» - إلى جانب كتب أخرى - هى فى حقيقتها وجوهرها دفاع عن التراث وعن الإسلام ضد محاولات «الاستخدام» النفعية التزييفية . وكما يقف أبو زيد ضد التزييف النفعى للتراث والإسلام يناهض ويشد ثقافة التكرار والتريد، وهى الثقافة السائدة لا إعلامياً فقط بل داخل المؤسسات التعليمية كذلك. لهذا يتحرك إنتاج أبو زيد العلمى على ثلاثة محاور : دراسة التراث دراسة نقدية، ونقد خطاب «الإسلام السياسى» لأنه يحول الدين إلى مجرد «وقود» فى المعارك السياسية، والمحور الثالث هو محاولة تأصيل وعى علمى بدلالة النصوص الدينية . إنه يشارك آخرين فى معركة الدفاع عن الوطن وتأمين المستقبل، لكنه يمارس معركته على أرض «المعرفة» بإنتاج الوعى، وعلى أرض «التعليم» بزرع هذا الوعى فى عقول الطلاب .

ولننظر الآن كيف يمارس أصحاب الاتجاه الأول معاركهم الفكرية، وحالة معركتهم ضد أبو زيد مجرد نموذج . لكننا لحسن الحظ نموذج كاشف جداً من جهة، وتؤكد كل تحليلات أبو زيد فى «نقد الخطاب الدينى» خاصة من جهة أخرى . الوثيقة الأولى- تقرير هبد الصبور

شاهين - وثيقة اتهام تتضمن اتهامات خطيرة على حد تعبير الدكتور مامون سلامة، الاتهام بالكفر والإلحاد والزندقة، هذا إلى جانب النفور الغريب من النزعة النقدية في إنتاج أبو زيد .

لم يكف عبد الصبور شاهين بذلك، بل حمل الأمر في خطبته بمسجد عمرو بن العاص إلى عامة المسلمين يوم ١٩٩٣/٤/٢ . ومن هناك ترددت على منابر المساجد في أنحاء مصر اتهامات التكفير والإلحاد .

تورط كثيرون من رموز الخطاب الديني وأقطابه في الدخول في لعبة التكفير لكون بيئة أو تثبت اعتماداً على «النقل» و«التوريد»، ووصل الأمر بلحد الأساتذة المساعدين إلى نشر كتيب في الرد على ما أسماه «مطاهن أبو زيد في القرآن والسنة والحجوبة وأئمة المسلمين» وهي اتهامات لا دليل عليها إلا في مخيلة الكاتب ومخيلة من نقل عنهم. وهذا الكتيب اتخذ بعضه وثيقة لرفع دعوى قضائية للتفريق بين أبو زيد وزوجه على أساس أنه «مرتد» . إذا تجاوزنا الاتهامات - رغم خطورتها - نجد كاتباً منهم يصر في مقالاته الأخيرة على خلق مناطق في المعرفة غير قابلة للنقاش أو الحوار، ويكرر دائماً حديث «الثوابت» كأنه «بأب» العصور الوسطى الذي يحدد بشكل قاطع ونهائي ما يجوز التفكير فيه وما لا يجوز. ومن المؤكد أن تحديد «الثوابت» وتحديد مناطق «الأمان» أمر من اختصاص ممثلي اتجاه «الإسلام السياسي» ؛ إنهم ينكرون نظرياً وجود مفهوم «الكهنوت» لكنهم في الوقت نفسه يمارسونه عملياً وواقعياً .

هكذا يخوض أصحاب منحنى «الثبات» معركتهم ضد أبو زيد

وأمثاله بوصفها حريا، غايتها إسكات الخطب النقدي إسكاتا أبديا، إن لم يكن بالحرمان من الترقية فبإعلانه كافرا مرتدا، بما يترتب على ذلك من نتائج نعلمها جميعا . والسؤال الآن : أين منطلق الحوار الذي يبشرون به ؟ وأين الديمقراطية التي يتشددون بها ؟ أسئلة كثيرة لا جواب عليها، هكذا تم استخدام سلاح التكفير - وهو سلاح ديني - فى معركة فكرية، وهذا أحد أوجه «الاستخدام» النفعي للدين والذي يحوله إلى «وقود» - مجرد وقود - سياسى يحرم الفرد والمجتمع من الطاقات الأخلاقية والروحية للدين عقيدة وسلوكا. فى مواجهة ذلك يقف «الدين» - الإسلام الحقيقى- الذى يدافع عنه أبو زيد وسيواصل الدفاع عنه بالمعرفة والوعى والتعليم مهما كان الثمن .

(٢)

## الجامعة بين الحفاظ على الثوابت

### وتحقيق الإبداع<sup>(١)</sup>

لا سبيل أمامنا جميعا لتجاوز أزممتنا الراهنة، على جميع المستويات والأصعدة إلا بمحاولة الوصول إلى نظام تعليمي قادر على تنمية قدرات الفرد الذهنية والعقلية، والعضلية، بل والخيالية أيضا، بالإضافة إلى تنمية حواسه التنوقية للأدب والفنون. ولا شك أن إشاعة مناخ الحرية فى الثقافة والمجتمع شرط مهم جداً لوضع أساس هذا النظام التعليمى المرجو . ولا نقصد بمناخ الحرية الدلالة السياسية التى تتبادر إلى الذهن حين تذكر كلمة «الحرية». وهى الدلالة التى تقصرها على حرية التصويت وإنشاء الأحزاب وإصدار الصحف .. إلخ. إن ما نقصده بالحرية المطلوبة فى المجتمع تتجاوز تلك الدلالات رغم أهميتها التى لا يمكن إنكارها. إنها حرية التفكير والنقاش والبحث والحوار دون كوابح أو شروط مسبقة وبدون أهداف يعينها يسعى المفكر أو الباحث للوصول إليها .

فى مجتمعنا المصرى ونحن على أبواب القرن الحادى والعشرين مؤشرات واضحة تدل على أننا بصدد الوصول إلى المفهوم الحقيقى للتعددية السياسية، وتناضل كل القوى السياسية على الساحة المصرية للانتقال من

(١) جريدة الأهرام ، ٨٠ / ٢ / ١٩٩٣ .

مجرد «التعددية» إلى ترسيخ مبدأ «تداول السلطة» وإن كان المشوار لا يزال طويلا. لكن هذه «التعددية» وما يمكن أن تفنى إليه من إقرار «التداولية» تظل مهددة دائما بخمطر الانقراض عليها والتراجع عنها والعودة إلى الديكتاتورية من جديد. ذلك أن البنية الدكتاتورية البيروقراطية هي البنية المسيطرة على الأحزاب والتنظيمات السياسية والنقابية والمهنية، سواء في ذلك الحكومية أو المعارضة. المطلوب إذن هو إشاعة مناخ حقيقى الحرية، وليس مجرد الديمقراطية بمدلولها السياسى الضيق .

نظامنا التعليمى الحالى بكل مستوياته من الحضنة حتى الجامعة لا يقف فقط ضد هذه الغاية المطلوبة، بل هو نظام يرسخ بكل قوة وإصرار القيم النقيضة للحرية المطلوبة. ولا يحتاج الأمر إلى كثير من العناء لندرك أن تعديل المقررات وتغيير المناهج، بل إصلاح المباني وتزويد المدارس بالكمبيوتر، لن يغير من الأمر شيئا طالما أن «المعلم» المنوط به تحقيق هذه البرامج لا يقر بقيمة الحرية ولا يعترف بمبدأ النقاش الحر غير المشروط . علينا أن نبدأ من نقطة ما فى حلقة التعليم لنفاد إلى خارج تلك الدائرة المغلقة من الكبت ذهنى والقمع العقلى. والحلقة المناسبة لتحقيق هذه الغاية دون غيرها هي حلقة «التعليم الجامعى» .

لكن الغريب والعجيب أن مناخ الحرية داخل دائرة التعليم الجامعى تتناسب تناسباً عكسياً مع مناخ الحرية المتاح خارج الجامعة بشكل خاص، وخارج التعليم بشكل عام . ومن الطبيعى أن تحكم «الدولة» قبضتها الاجتماعية والسياسية والفكرية على مراحل التعليم الأساسية من الحضنة



وحتى المرحلة الثانوية. والسبب فى ذلك أن هذه المراحل تمثل مراحل «التكوين» المطلوبة للمواطن كما تتمثله الدولة من خلال أجهزتها الرسمية، لكن ليس من الطبيعي من منظور مصلحة الدولة أيضاً أن يظل التعليم الجامعى دائراً فى حدود «التكوين» دون أن يتجاوز ذلك إلى «التنوير» الذى لا مجال لتحقيق الإبداع بدونه. ومن مصلحة الدولة لدوام الاستقرار والنمو، التنمية بكل مستوياتها، أن تسمح بنظام تعليمى جامعى حر يتسع للنقاش والحوار والبحث دون كوابح أو ضوابط إلا الوصول إلى أقصى ما يمكن الوصول إليه من الإبداع الحر .

الكوابح والضوابط مطلوبة فى «التربية» وليست فى «التعليم»، وعلينا أن ندرك أن ولوج الطالب أبواب الجامعة معناه أهليته الذهنية والعقلية لتقبل الآراء والاتجاهات ومناقشتها دون مصادرة على المطلوب . وإذا كان من المضحك أن تتدخل أى سلطة، ولو كانت جامعية، فى منع هذه النظرية أو تلك من النظريات الاقتصادية أو العلمية من أن تدرس فى الجامعة، فإنه من المحزن أن تتدخل تلك السلطات لمصادرة نص أبى على أسس بينية أو أخلاقية . ذلك أن معناه أن تتحول الجامعة إلى مدرسة، وأن يتحول الطالب الجامعى إلى متلقن بليد خامل . وليت المأساة تقف عند هذا الحد، بل تُقضى هذه السلطوية إلى خنق الأستاذ المبدع المفكر، وتستبدل به الأستاذ الملقن موزع المذكرات، أو مؤلف الكتب المقررة. ويتم ذلك كله بدعوى «المحافظة» على القيم والأسس الاجتماعية، وهى دعوى تنتهى إلى التثبيت العقلى لمجموعة من الأصول التى تتحول إلى أصول مقدسة . وتصبح المعرفة تردداً وتكراراً لما سبق قوله، أو شرحاً للخصائص أو تلخيصاً للشروح.

لكن الأخطر من ذلك - والأدهى والأمر- أن الجامعة تمثل بهذه البنية العقيمة المزود الأساس للمجتمع بالزاد الثقافى والفكرى.. وهذا يفسر شيوع اللجوء إلى السلطة السياسية لحسم الخلافات الفكرية ومحاصرة التعددية العقلية. لجأ بعضهم مثلاً إلى رئيس الجمهورية لمنع «الشيوعيين» من السيطرة على المجلات الثقافية، وليس مهماً أن يكون الوصف صحيحاً أو باطلاً لأن المقصود اللجوء إلى السلطة وتجنب الحوار والنقاش، وهو المطلوب لإشاعة مناخ الحرية والتحرر . بل وصل الأمر إلى محاولة وضع ضوابط جامعية للمباح والمنوع لا فى نشاط الطلاب فقط، بل فى اجتهادات الباحثين والأساتذة أيضاً. وتتسائل بعد ذلك كله عن منابع الإرهاب ووسائل محاربه !

إن الجامعة هى نقطة البدء والختام فى العقلانية والحرية والتنوير . يشيع ذلك فى جذباتها، وداخل قاعاتها فتعكسه فى مرآة المجتمع، فى حياته الاقتصادية والسياسية والعقلية، ثم ينعكس وقد زاد ثوره ولمع داخلها مرة أخرى فيتحقق التقدم وتستقر أمور الحياة وتنمو كل إمكانياتها . ولن يكون لتحرير الاقتصاد بالقانون وحده من نتيجة سوى الفوضى. إن الاقتصاد الحر جزء من سياق الفكر الحر الذى لا يقدر على تحمل مسؤوليته إلا المواطن الحر، ولا سبيل لهذا المواطن إلا بالتعليم الحر. وليس التعليم بالمصروفات .

والذين يخشون من الحرية يتسترون وراء قناع «الحفاظ على الاستقرار». كما يتسترون أحيانا وراء «عدم الاستعداد» الذى

والعقلى استناداً إلى مستوى الطلاب الهابط . لكن المؤسف أن هذه كلها مبررات لا تُقضى إلى تجاوز الحالة، ولكى نتجاوز الحالة لابد من بعض التضحيات. وكما تحملنا ونتحمل بعض مفاصد «الانفتاح الاقتصادى» حرصاً على تجاوز الأزمة الاقتصادية، علينا أن نتحمل بعض «الفوضى» سعياً لتكريس الحرية، بل إن فوضى الحرية أسهل احتمالاً من مفاصد الانفتاح. ولهؤلاء الخائفين أعلن : كفوا عن الوصاية على الطلاب والجمهير. وكفوا عن الوصاية على العقول المفكرة والانهان المبدعة، ودعوا كل الزهور تتفتح. إن النور لا يضرُ العيون السليمة، بل يصيب ضعاف البصر والبصيرة بالعمى الكلى، هؤلاء هم أعداء النور والحرية والأوصياء على العقول والأبدان .

(٣)

---

### الاستقطاب الفكرى

---

بين «الإسلام العصرى»

---

و«أسلمة العصر» فى مصر<sup>(١)</sup>

---

هناك حالة استقطاب فكرى حاد مشهودة فى الحياة الثقافية المصرية الراهنة . وهناك اختلاف - يعكس حالة الاستقطاب ويؤكدها - فى توصيف هذه الحالة، فعمثلو الخطاب الإسلامى، مثلاً يصفون الاستقطاب بأنه استقطاب بين «الإسلاميين» و«العلمانيين». لكن خصومهم - الموصوفين بالعلمانيين - يتجنبون هذا الوصف، ويتحدثون بدلا من ذلك عن الصراع بين «ثقافتين»: الثقافة التقليدية المحافظة من جانب، والثقافة الليبرالية - أو ثقافة التنوير - من جانب آخر . وهناك فريق ثالث يحاول أن يمثل «الوسطاء» المعتدل، فيتحدث عن أضرار الاستقطاب، وما يمكن أن يؤدى إليه من انشقاق سياسى وفكرى، يهدد وحدة المجتمع ويمزق النسيج الاجتماعى للأمة المصرية . يمثل الفريق الأول - فريق الإسلاميين- كتاب مثل محمد عمارة وفهمى هويدى ومحمد الغزالى، وتعبّر عنه منابر حزبية هى : «الإخوان المسلمون» و«حزب العمل الإسلامى».

---

(١) مجلة « الطريق » البيروتية ، العدد ٢ السنة ٢٢ ، مايو ١٩٩٤ م .

أما الفريق الثاني فيعبر عنه كثير كذلك، لعل من أبرز من كتبوا منهم حول عملية الاستقطاب تلك : فؤاد زكريا وسيد ياسين، وقد عبر عن فريق أهل الوسط عبد المنعم سعيد من مركز الدراسات الاستراتيجية بـجريدة «الأهرام» .

من الضروري الإشارة إلى أن ممثلي الاتجاهات الثلاثة المشار إليها، يتجاوز عندهم الأسماء المشار إليها، ولكننا اكتفينا بهذا الأسماء، لأن أصحابها هم الذين تعرضوا لظاهرة الاستقطاب تلك وناقشوها، كل من وجهة نظره الفكرية الخاصة . والذي نتناوله هنا بالعرض والتحليل، لا علاقة له بأسانيد كل فريق من تلك الفرق الثلاثة، فالظاهرة أبرز وأوضح من أن تحتاج إلى دليل أو برهان . بل إن الظاهرة تجاوزت حدود أن تكون ظاهرة فكرية ثقافية، وقاربت تخوم «الحرب الأهلية» بين الفريقين المتصارعين، وتعبير «الحرب الأهلية» ليس من عندي. إنه التعبير الذي استخدمه الكاتب فهمي هويدى (الأهرام ٢٣/٢/١٩٩٣) وهو بصدد مناقشة الدعوة إلى «الجبهة الوطنية» وعبر عن خشيته من أن تكون تلك الدعوة ترتيباً لإقامة تحالف علماني في مواجهة المد الإسلامي الراهن، وذهب إلى أن ذلك سيكون «خطوة باتجاه إذكاء وتكريس الحرب الأهلية الدائرة بين العلمانيين والإسلاميين، التي تهدد المجتمع بالانحطاط». وتعميقاً لمفهوم «الحرب الأهلية»، كان ثمة اقتراح تقدم به هويدى أيضاً لخلق مناطق فكرية آمنة لا يتناولها البحث والنقاش، وهو اقتراح شئ عليه مؤيداً عبد المنعم سعيد في «الأهرام» كذلك .

والحقيقة أن ثمة «حرباً» بالمعنى الحقيقي لا المجازي، حرباً يخوضها الإسلاميون بأسلحة «التكفير» والوصف بـ «الردة»، و«العلمانية» - التي جعلوها مساوية لمفهوم «الإلحاد» - لآي اجتihad يتناقض مع أطروحاتهم. ويلي الاتهام بالكفر ومشتقاته إطلاق الرصاص من جانب الجناح العسكري للاتجاه - أو الاتجاهات - الإسلامي . ويصعب هنا الحديث عن «اعتدال» و«تطرف» فالصروب جميعاً لا ينفصل فيها «الإعلام» - بما يبثه من أيديولوجيا الحشد والتجيش - عن العمليات العسكرية في ميادين القتال. من هنا تصبح المطالبة بمناطق فكرية آمنة، في حقيقتها، دعوة للكف عن التفكير والبحث والنقاش، لأن المطالبين هنا هم الذين يميل التوازن العسكري لصالحهم .

ليس لخصوم الإسلاميين من الليبراليين ودعاة التنوير - بكل اتجاهاتهم وفصائلهم - أية أجنحة عسكرية مماثلة للأجنحة العسكرية الإسلامية. لهذا يميل الإسلاميون عادة إلى جعل الجناح العسكري للسلطة السياسية الحاكمة - أجهزة الأمن - هو المقابل للجناح العسكري الإسلامي. ويعزز هذا التفسير من جانب الإسلاميين - ويعطيه بعض المشروعية - نموذج المثقف الليبرالي التنويري المبرر دائماً لفكر السلطة، والمدافع دائماً عن مواقفها السياسية والفكرية. لكن يظل هذا التفسير من جانب الإسلاميين، تفسيراً يُراد به الحفاظ على حالة «التوتر» المولدة للحرب الأهلية، التي يملكون مقاليد إدارتها من الوجهة العسكرية . ويصبح الحديث عن «مناطق فكرية آمنة» حديثاً مماثلاً تماماً لمطالبة إسرائيل بالحدود الآمنة، وهي المتفوقة عسكرياً، ناهيك أنها الممثل الأساسي للعدوان .

إذا كانت «الحرب» واقعاً قائماً ماثلاً، له ضحايا سالت دعاؤهم وتقطعت أشلائهم في الشارع المصري بالسلاح الإسلامي، كما سالت وتقطعت دماء وأشلاء ضحايا أخرى داخل السجون، وفي مخافر الشرطة وفي الشوارع والطرقات، ضحايا ينتسبون، أو تتسبهم أجهزة الأمن، لجماعات الإرهاب الديني، إذا كان الأمر كذلك، فهل هذه الحرب واقعة حقيقة بين «الإسلاميين» و«العلمانيين»، كما يحاول خطاب الإسلاميين أن يؤكد؟ هذا هو السؤال الذي نطرحه هنا. وواضح من العنوان الذي وضعناه لمقالتنا، أن جوابنا عن هذا السؤال يتعارض مع قول الإسلاميين، إن الصراع يدور في جوهرة على أرض «الإسلام»، وليس خارج حدوده، بين من يريدون «إسلاماً مصرياً»، وبين من يريدون «أسلمة العصر» وهذا هو جوهر ما كتبه فؤاد زكريا في «الأهرام» في رده على ممثلي اتجاه «الوسط» الذي عبّر عنه عبد المنعم سعيد، إن القائلين بمقولة «الوسط» المعتدل، ينطلقون أساساً من مقولة الإسلاميين بأن الصراع القائم هو صراع قائم بين «العلمانية» و«الإسلام»، وهي أطروحة خاطئة في أساسها، ويتم توظيفها توظيفاً أيديولوجياً إعلامياً في الحرب المشار إليها.

«العلمانية» مصطلح يتجنب كل المفكرين المصريين - إلا قليلاً - استخدامه، ويفضّل الجميع استخدام مصطلحات مثل «التنوير» و«الليبرالية» و«الدفاع عن المجتمع المدني» ... إلخ. وليس من المقبول إلصاق الفكر باتجاه لا يعلنه صراحة، إلا بتحليل الخطاب الفكري تحليلاً عميقاً، يكشف عن مستوى «الإضمار» و«التضمين» و«المسكوت

هذه»، وهو تحليل لم يتحقق حتى الآن من جانب أى من الإسلاميين للذكر خصومهم . يحاول محمد عمارة جاهداً أن يلصق وصف «العلمانية» بكتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلى عبد الرازق، فى سلسلة مقالات نُشرت فى جريدة «الحياة» اللندنية، ثم أعيد نشرها فى جريدة «الشعب» القاهرية، ولسان حال حزب العمل الإسلامى. لكن منهج التحليل الذى استخدمه عمارة، كشف فقط عن إنكار الكتاب لمسألة أن الرسول كان رئيس دولة بالمعنى السياسى. ودفاع عمارة عن مفهوم «الدولة» التى أقامها الرسول فى المدينة، يجعل فهم عمارة للعلمانية فهماً عاماً مبتذلاً يتلخص فى مسألة «الدولة الدينية». وهذا الفهم - من جهة أخرى - يكشف جوهر الخلاف بين الإسلاميين وخصومهم.

إنه ليس خلافاً حول «الإسلام» كما أن «العلمانية» فى نشأتها التاريخية لم تكن مناهضة للمسيحية، بل هو خلاف حول فهم الإسلام، وحول علاقة الدين بالدولة، كما أن العلمانية فى نشأتها، كانت حركة فكرية ضد التفسيرات الكنسية الحرفية المغلقة للمسيحية، وضد سيطرتها وهيمنتها على شؤون الدولة والمجتمع. وإنكار العلاقة التاريخية بين «الإسلام» و«الدولة»، مسألة فكرية خلافية وليست مسألة دينية. إن المصادفة التاريخية هى التى وُجدت، لفترة قصيرة، بين القيادة الروحية والقيادة السياسية فى شخص الرسول، ثم استردت «قريش» هيمنتها على العرب بإدعاءات انتساب الرسول إليهم، رغم أن الأنبياء - حسب رواية منسوبة للرسول ذاته - «لا يورثون». وظل نظام الحكم فى الدولة يعتمد على واحدة



من اليتيم : الإنابة وأخذ البيعة للشخص الذى يقترحه الخليفة القائم. وكانت الإنابة وأخذ البيعة معاً تتم وفقاً للميراث، فيما عدا استثناءات قليلة لا يُعتد بها. هذا هو التاريخ الإسلامى : حكم وراثى أوتوقراطى وليس ثيوقراطياً. واستخدام الحكام لسلطة الفقهاء وفتاويهم لتكريس سلطتهم، لا يعنى «إسلامية» نظام الحكم .

وحين يفشل عمارة فى إلصاق تهمة «العلمانية» بكتاب على عبد الرازق من هذه الزاوية، يلجأ إلى الابتذال الرخيص فى محاولة إثبات أن مؤلف الكتاب ليس على عبد الرازق وينتهى بعد فجاجة مملّة - يسميها التحليل الأسلوبى- إلى أن طه حسين، شاركه فى تأليف الكتاب . ولكنه قبل ذلك يطرح إمكانيات ركيكة، عن احتمال أن يكون الكتاب من تأليف واحد من المستشرقين . وهذا كله يبرز أن المسألة كلها أن عمارة مسكون بهاجس «تلويث» الكتاب وصاحبه، رغم أن عمارة الستينيات وأوائل السبعينيات كان من أكبر المتحمسين للكتاب ونشره، بل إنه قام بطبعه والتقديم له عدة طبعات فى مصر وبيروت . ولم يكن محمد عمارة أبداً - حتى فى حقبة الاولى- مفكراً علمانياً، بل كان إسلامياً مستتيراً سقطت عنه استنارته فى عصر سقوط الأئمة كلها .

إذا كان على عبد الرازق مفكراً، مارس فكره داخل نطاق ما يسمّى بالفكر الإسلامى، - القائم على التعددية والتسليم باختلاف الرؤى - فكذلك كان طه حسين وزكى نجيب محمود. وكذلك قواد زكريا ومحمود أمين العالم والمستشر العثمائى و خليل عبد الكريم ونصر أبو زيد. وهذا يفضى بنا إلى

الفارق بين الاتجاهين : إنه الفارق بين محاولة الفهم العصري المتحرر المستتير للإسلام، والفهم الحرفي الضيق المغلق. إنه الفارق بين الذين يدركون الإسلام بوصفه حيوية تاريخية اجتماعية، استمرت ومازالت مستمرة، يفضل انفتاح الدلالة والمعنى للنصوص الأصلية وما تحمله من مضامين، وبين من يتصورون أن الإسلام هو الواقعة التاريخية الأولى للوحى، ويتصورون أن تحولاتها وانفتاحها محض ضلال وانحراف وتزييف يجب الخلاص منه. وإذا كان الموقف الأخير هو موقف «المتطرفين» من أتباع سيد قطب وأبو الأعلى المودبى، اللذين وصموا التاريخ الإنسانى كله، حاشا للعقود الأولى من تاريخ الإسلام، بالجاهلية والضلال، فإن «المعتدلين» الإسلاميين يمتدنون بالتاريخ الحقيقى للدولة الإسلامية، إلى العام الذى ألقى فيه كمال أتاتورك الخلافة فى هذا القرن العشرين. لكن الجميع، من متطرفين ومعتدلين، متفقون على أن للإسلام معنى ثابتاً مكتملاً صاغه الفقهاء والمتكلمون المسلمون قبل عصر الانحطاط، أى فى القرن الرابع الهجرى، وهم يستثنون من صياغة المعنى الإسلامى كثيراً من الاتجاهات الفلسفية والسياسية والكلامية .

هذا الصراع يتجلى فى مظاهر عديدة : تقديس التاريخ ودراسته بمنهج الاحتفال والتوقير وذلك فى مقابل منهج التحليل والتفسير والنقد. منهج الاحتفال والتوقير يتعامل مع التاريخ الإسلامى من منظور التكوين الرسمى، ويكاد يتجاهل الصراعات والحروب التى حدثت بين الصحابة مثلاً، بين نظام الدولة وبين خصومه، مكتفياً بالقول إنها خلافات المجتهدين

المخلصين المتروك أمر الحكم عليهم لله سبحانه . لكن الصحابة كلهم أجلاء  
مكرّمون لا يجب المساس بهم أو نقد سلوكهم وتصرفاتهم، لأنهم «خير  
القرون» ولأنهم «كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم»، ولأن القرآن  
وصفهم بصفات إيجابية. بل ويثور الأزهر ورجاله لو تجرأ أحد، وتحدث عن  
إمكانية ظهور ممثل في عمل درامى مسرحى أو تليفزيونى ليقوم بدور  
صحابى. هذا الامتناع عن قبول فكرة «التمثيل» الرمزى للشخصية، يؤكد  
مفهوم «القداسة» الذى ينكره علماء الأزهر والإسلاميون، حين يواجههم أحد  
بأنهم يقدسون البشر .

المظهر الثانى لهذا الصراع يتجلى فى تقديس «الأئمة» ، واعتبار  
اجتهاداتهم نهائية وصائبة، ومহারية أية محاولة لتحليل هذه الاجتهادات  
بوصفها اجتهادات بشر، تعبّر عن مواقف فكرية اجتماعية تنبع من مصالح  
وتوجّهات أيديولوجية .

المظهر الثالث، الأخطر والجديد فى الوقت نفسه هو «أسلمة  
المعرفة» وهو المظهر الكاشف عن جوهر الأطروحة «الإسلامية» ، والمتمثل  
فى إلغاء العصر والتاريخ والعلم والمعرفة، وذلك بتصور أن ذلك كله كامن  
ومضمّر ومضمن فى النصوص الأصلية .

وهذا المظهر الأخير كاشف بدوره عن معنى «التقدم» فى الخطاب  
الإسلامى، إنه التقدم بالحركة إلى الخلف، وبالقراءة التراجعية للنصوص،  
أى القراءة التى تبدو عصرية، لكنها فى الواقع ترتعن الواقع كله و«العصر»  
فى أسر الماضى، الذى يستمد سلطته من كونه كذلك. هنا تبين أهمية القيمة

الرمزية للحجاب والحية وتقصير الثياب وبناء المساجد، وشرائط الكاسيت والفيديو، والشيخ عارى الرأس ، لابس الثياب الفريية، المتعطر بارقى أنواع العطور، والذي يتحرك بسيارة «بودرة»، أى لا يقدر على امتلاكها إلا تجار السموم البيضاء . لقد صار كل شيء فى الحاضر والعصر «إسلامياً» .

هذه القراءة بكل ما يحيط بها من إعادة ترميز للعلامات، تستهدف فى الحقيقة السيطرة على الحاضر اقتصادياً وسياسياً وفكرياً . ولأن المقاومة الفكرية هى المانع الوحيد المتبقى، وهى خندق الحاضر والعصر والتراث، فإن الحرب شرسة ضدها بكل الأسلحة من التلوين حتى القتل. وهذه المقاومة صارت هى المانع الوحيد أمام «المشروع الإسلامى» لسقوط كل الموانع الأخرى وعلى رأسها الدولة ، التى لم تعد تملك إلا سلاحها القمعى للسيطرة ، وهو سلاح تستخدمه ضد الجميع، ولا ينجو منه إلا من ينخرط فى مشروعاتها الذى صار تابعاً على كل المستويات والأصعدة . ولأن بعض المثقفين قد اختاروا الانخراط فى مشروع الدولة ، إيماناً منهم بأنه المشروع المناهض للظلامية والتخلف، فقد أعطى ذلك للإسلاميين مبرراً بأن يشوهوا كل المفكرين وساعدهم على ذلك حالة انحطاط فكرى ، وتقشر للامية والجهل والفقر، فضلاً عن الفساد الذى صار سمة للواقع العربى كله .

إنه مشروع سياسى بالاساس إذن، ذلك المشروع «الإسلامى» . وهو مشروع يناهض مشروع الدولة لا كمشروع نقىض ، بل بوصفه مشروعاً يستمد مشروعيته من سلطة مقدسة، فى مقابل مشروع الدولة الذى يستمد مشروعيته من القمع والاضطهاد والفساد . إنه صراع المشروعية الذى يبدو

كأنه صراع حول مشروعين مختلفين ، لكن القراءة الفاحصة للأطروحات تكشف عن أن الصراع هو صراع على السلطة السياسية التي تُنفَّذُ المشروع نفسه. وأصحاب نظرية «الوسط»، يحاولون في الحقيقة حل إشكالية الصراع بين السلطتين بإغلاق نافذة المقاومة الفكرية، النافذة التي يطلق الجميع عليها اسم «العلمانية» ، وذلك لأنها ببساطة نافذة الفكر الذي يناهض الشمولية بكل صورها، ويقف ضد ارتهان الحاضر في أسر الماضي من جهة، وخذ تبعيته المطلقة للعدو من جهة أخرى . إنه مشروع «التحرير» الذي صار مجرد خندق «مقاومة». هذا المشروع فكري في الأساس، معرفي في الجوهر، سياسي في دلالته ومغزاه . وهو مشروع لا يقف خارج الإسلام ، لكنه لا يقف أيضاً خارج «العلمانية» التي يتبرأ منها كثير من ممثليه. وقد أن الأوان للعب على المكشوف لحسم القضايا على أرض الفكر . أن الأوان لكي نناقش مفهوم العلمانية ومفهوم الإسلام معاً، وربما نجد أن الإسلام دين علماني لو أحسنّا الفهم والتدبر : تدبر النصوص والتاريخ والواقع في الوقت نفسه.

## الفصل الأول

---

نقد النقض : التفكير يناهض التكفير

## أولاً :محمود على مكى

يتألف هذا الكتاب من مقدمة وثلاثة فصول : فى المقدمة تحدث عن موضوع الكتاب وهو ظاهرة المد الدينى الإسلامى والاتجاهات أو المواقف الثلاثة إزاء هذه الظاهرة، وأولها اتجاه المؤسسة الدينية المتمثلة فى الأزهر وبعض رجال الدين المصنفين فى صفوف «المعارضة الدينية»، والاتجاه الثانى هو اتجاه ما يسمى باليسار الإسلامى، والاتجاه الثالث هو الذى يمثل «التنويريون» أو «العلمانيون»، والمؤلف يرى أن لكل من هذه الاتجاهات طريقة خاصة فى قراءة النصوص الدينية مما يقتضى طرح إشكاليات قراءة النصوص الدينية وانعكاس اختلاف القراءة على ما يدور الآن على الساحة من معارك شاملة على جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والمؤلف يحدد منذ البداية أن الدين يجب أن يكون عنصراً أساسياً فى أى مشروع للنهضة، غير أن الخلاف يتركز حول المقصود من الدين : هل هو كما يطرح ويمارس بشكل أيديولوجى نفى من جانب اليمين أو اليسار على السواء أو هو الدين بعد تحليله وفهمه وتأييله تأويلاً علمياً. ينفى عنه ما علق به من خرافات ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية، وهو ما تمثله العلمانية فى جوهرها، وليست ما يروج له بعضهم من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة.

ويدور الفصل الأول حول الخطاب الدينى المعاصر : آلياته ومنطلقاته الفكرية. وهو يبدأ بقوله إنه لا يجد اختلافاً بين «المعتدلين» و«المتطرفين» فى

مجمل هذا الخطاب، إذ أن كلا الجانبين يعتمد على عناصر أساسية غير قابلة للنقاش. وأهم هذه العناصر : النص والحاكمية، كما أنهما يتطابقان من حيث الآليات التي يعتمد عليها كلاهما في طرح المفاهيم. ويجمل الباحث هذه الآليات في التوحيد بين الفكر والدين، وإلقاء المسافة بين الذات والموضوع، وتفسير الظواهر كلها بردها إلى مبدأ أول، هو «الحاكمية» الإلهية بوصفها نقيضاً لحاكمية البشر، والاعتماد على سلطة السلف أو التراث، وتحويل النصوص التراثية الثانوية إلى نصوص أولية لها من القداسة ما للنصوص الأصلية، والحسم الفكري والقطعي، وإهدار البعد التاريخي وتجاهله. وينتقل الباحث بعد ذلك إلى الحديث عن المنطلقات الفكرية للخطاب الديني وأهمها اثنان رئيسيان : أولهما مبدأ الحاكمية الذي قام عليه فكر أبي الأعلى المودودي وسيد قطب، وهو يعنى تحكيم النص، أو بعبارة أصبح تحكيم فهم خاص لفئة معينة للنص على حساب العقل، مما ينتهي بالخطاب الديني إلى التعارض مع الإسلام حين يتعارض مع أهم أساسياته : «العقل»، وإلى مد مفهوم «الجاهلية» في هذا الخطاب لكي يشمل كل اتجاهات التفكير العقل في الثقافة الإسلامية، وإلى رفض الخلاف والتعددية قديماً وحديثاً. ويترتب على طرح مفهوم الحاكمية على هذا النحو إهدار دور العقل ومصارعة الفكر على المستوى العلمي والثقافي وتكريس أشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلفاً. وحينئذ تتحول الحاكمية إلى غطاء أيديولوجي للنظم السياسية الدكتاتورية الرجعية وإلى تحریم النقاش والمساواة بحيث تضيع ثقة الإنسان في نفسه وفي قدراته، فيركن



إلى التواكل والسلبية. والمنطلق الفكرى الثانى هو «النص»، ويبدأ الباحث بتجديد مصطلح النص عند القدماء وتطور مفهومه حتى عصرنا الحاضر، ويبين أن الخطاب الدينى حينما يرفع فى وجه العقل والاجتهاد مبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص» إنما يقوم، بعملية خداع أيديولوجى، لأن ما كان يعنيه القدماء بالنص هو الواضح القاطع الذى لا يحتمل إلا معنى واحداً، والنص بهذا المفهوم فى القرآن الكريم نادر. وأما سائر الآيات فهى تتمثل التاويل والاجتهاد. وأما فى الحديث النبوى فهو أندر، لأن معظم الأحاديث النبوية نقلت بمعانيها لا بالفاظها، بالإضافة إلى ما دخل الأحاديث من التزييف والانتحال.

والفصل الثانى يتناول موضوع التراث بين التاويل والتلوين، وهو دراسة نقدية لمشروع ما يسمى باليسار الإسلامى للإصلاح الدينى. والممثل الوحيد لهذا اليسار الإسلامى فى نظر الباحث هو الدكتور حسن حنفى، والخطاب الدينى الذى يجعل تصوره للتراث هو المتضمن فى كتبه «الدين والثورة فى مصر» و«من العقيدة إلى الثورة» و«التراث والتجديد» وغير ذلك من كتاباته. والمرشح يمزج فى هذا الفصل بين عرض آراء الدكتور حنفى ونقدها وذلك بعد تقديم يوضح فيه الفرق بين مفهوم التاويل والتلوين. ويعنى بالتلوين القراءة المفرضة للنصوص على نحو تتخفى فيه التوجهات الأيديولوجية تحت شعار الموضوعية العلمية والحياد المعرفى. ويستعرض بعد ذلك عناصر الخطاب الدينى لدى هذا اليسار الإسلامى الذى لم يظهر بوصفه اتجاهاً فكرياً إلا فى أوائل الثمانينيات،

وهى فى مجملها تمثل لونا من التوفيقية بين السلفية الدينية والاتجاه العلمانى. ولكن هذه التوفيقية هى التى توقع اليسار الإسلامى فى نظر المرشح فى كثير من المتناقضات، منها إهدار الدلالة التاريخية فى قراءته للنص التراثى والنظرة إلى التراث على أنه «بناء شعورى» مع رفض منهج التحليل التاريخى. وبهذا يصبح ما طمح إليه اليسار الإسلامى من إعادة بناء التراث مجرد عملية إعادة طلاء، وذلك بوضع لافتات جديدة للموضوعات الخمسة التى يتضمنها علم الكلام الإسلامى بحسب التصور الأشعرى، بحيث تتجاوز المصطلحات القديمة والمفاهيم العصرية فى علاقة لا تتجاوز المشابهة، والانحياز فى كثير من الأحيان إلى الآراء الأشعرية المتسمة بالجمود على حساب الآراء الاعتزالية التى تمثل فى نظر المرشح سلطة العقل، ومناهضة الاستبداد والدعوة إلى العدل. والسبب فى ذلك على حد قوله هو «فصل الأفكار الجزئية عن سياق منظومتها الفكرية». ولهذا فهو ينتهى إلى أن مشروع اليسار الإسلامى فى الإصلاح «كان أقرب إلى الإخفاق منه إلى النجاح».

والفصل الثالث يتناول «قراءة النصوص الدينية» فى دراسة استكشافية لأنماط الدلالة. وهو يبدأ بالترقة بين «الدين» و «الفكر الدينى» الذى لا يكتسب من الدين قداسته ولا إطلاقه، بل هو الاجتهادات البشرية لفهم النصوص الدينية وتوليها، فهو بذلك ليس بمعزل عن القوانين العامة التى تحكم حركة الفكر البشرى عموماً. ومن هنا يشرع فى نقد عدد من الأحكام التى تصدرها بعض المؤسسات أو الجهات من منطلق خطاب دينى

يفرض تفسيره للنصوص منحرفاً بها عن سياقها التاريخي ومضيقاً عليها  
لباساً ميتافيزيقياً سرمدياً. هذا مع أن النصوص الدينية لا تتفك عن النظام  
اللغوي العام للثقافة التي تنتمي إليها، وهي مرتبطة بواقعها اللغوي  
والثقافي، فالنص القرآني مثلاً نص لغوي لا تمنع طبيعته الإلهية أن يدرس  
ويحلل بمنهج بشري، وإلا تحول إلى نص مستغلق على فهم الإنسان العادي  
مقصد الوحى وغايته. وهو فى هذا يتفق مع رأى المعتزلة فى مسألة خلق  
القرآن وفى تأويلهم المجازى للآيات الموحية بالتجسيم مثل آيات العرش  
والكرسى وأمثالها، ففى هذا التأويل المجازى نفى للصورة الأسطورية  
وتأسيس لمفاهيم عقلية تسمى لواقع إنسانى أفضل، على عكس التأويلات  
الحرفية التى تكشف عن توجهات أيديولوجية تعادى التقدم الحضارى. وهو  
يضرب على ذلك أمثلة عديدة منها تأويلهم للهو الحديث فى أية سورة لقمان  
«ومن الناس من يشترى للهو الحديث ليضل عن سبيل الله» على أنه الفناء،  
واستنتاجهم من ذلك أن الإسلام يحرم الفناء، متجاهلين سياق الآية وسبب  
نزولها. ويعد ضرب أمثلة أخرى ينبه الباحث إلى تجاهل الخطاب الدينى  
المعاصر المرتبط بالسلطة والمدافع عن أيديولوجيتها للحكمة أو المغزى  
الكامن فى نصوص القرآن الكريم الخاصة بالأحكام الساعية دائماً إلى  
تحكيم العقل والرقى بالمجتمع الإنسانى.

\*\*\*

الباحث فى نقده للخطاب الدينى المعاصر يفرق بين «الدين» و«الفكر  
الدينى» الذى لا يكتسب من الدين قداسته ولا إطلاقه، بل هو الاجتهادات

البشرية لفهم النصوص الدينية وتوليها. فلذلك علينا ألا نفهم من مناقشته لأراء الفقهاء القدماء والكتاب الدينيين المحدثين ومحاكمة فكر أولئك وهؤلاء على أنه تعرض للدين، وإنما هو ضرب من الاجتهادات الذي يؤجر صاحبه أجراً إذا أخطأ ويضاعف له إذا أصاب.

وهي دراسة تقوم على تأمل فاحص واع للتراث ومناقشة للاتجاهات الحديثة في توجيه الخطاب الديني على أساس من «الاعتراف بالدين بصفته جوهرياً في أى مشروع للنهضة»، ولكن بعد فهم سليم للدين وتوليها لتوليا علمياً ينفي عن الفكر الديني ما علق به من خرافات واستبقاء لما يتضمنه من عقلانية ينبغي أن تكون قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية.

من هذا المنطلق يمكن أن نصف بالاجتهاد هذا البحث الذي قام صاحبه فيه بنقد الخطاب الديني الذي استخدمه الفقهاء القدماء في الماضي والمتحدثون باسم الدين في الحاضر سواء أكانوا ينتمون إلى اليمين أو إلى اليسار. والبحث يتسم بالحدة في أسلوب العرض، وهي حدة اقتضاها ما يراه الباحث من أن الخطاب الديني المعاصر هو المسئول إلى حد بعيد عن حالة التخلف التي يعانيها العالم الإسلامي منذ أن توقف الاجتهاد وشاع التمسك بالتقليد.

ولا تمتع طرافة هذه الدراسة وجدتها من أن نخالف صاحبها في بعض المعطيات التي يقدمها، مثل نظرتة إلى الفكر الاعتزالي على أنه الذي كان يمثل حرية الفكر والديمقراطية والعدل. فمن المعروف أن المعتزلة منذ أن ارتبطوا بالسلطة السياسية العباسية حاولوا أن يفرضوا آراءهم بالقوة

وعملوا على التكييل بمخالفهم فى الراى على نحو بعيد عن مبدأى حرية الفكر والديمقراطية مما أفقدهم مصداقيتهم، هذا وإن كنا نعتزف بأن منهجهم العقلانى ومنهج من واصل مسيرتهم من فلاسفة المسلمين كان كفيلا بأن يؤدى إلى منجزات حضارية أكبر وأكثر فاعلية لو قُدر لتلك المسيرة أن تستمر.

ومع ذلك فإن الدراسة فى مجملها تدل على فكر تقدمى مستنير يستند إلى قراءة التراث قراءة واعية مستوعبة يربط فيها بين الماضى والحاضر، ويجتهد فى أن يستخلص من تراثنا ما يعين على تحرر الفكر بحيث يصبح عاملا على تقدم الأمة ومواكبة الرقى الحضارى.

### ثانيا : عبد الصبور شاهين

الكتاب يقع فى مقدمة وثلاثة فصول، ويتضمن كل فصل مجموعة من البحوث.

وفى المقدمة يهجم الباحث على «الغيب» بأسلوب غريب، فيجعل العقل الغيبى غارقاً فى الخرافة والأسطورة، مع أن الغيب أساس الإيمان. وهو أيضاً يقع فى مغالطة خطيرة حين يقرر أن «العلمانية» ليست فى جوهرها سوى التلويل الحقيقى، والفهم العلمى للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة، ويقول : «إن الخطاب الدينى يخلط عن عمد، ويوعى مكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة، أى فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن

المجتمع والحياة، ولا أدري إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية، أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم.

وفي الفصل الأول من الكتاب يتصدى لنقد الخطاب الدينى المعاصر بمناقشة قضية النص، وقضية الحاكمية، ويشدد نقده للأزهر والدولة فى مواجهة التطرف، وهو ينتصر بحماس شديد لرواية سلمان رشدى «آيات شيطانية» مع ما اشتهرت به من فساد وهلوسة، وهو غالباً لم يقرأها، ولم يعرف ما حفلت به من نكت لا أدبى، وعفونة خرجت من أحشاء كافر مرتد، ومع ذلك يزيد فى الخروج على معايير النقد الموضوعى، ويتجاهل أمانة الكتابة الفكرية، بل هو يسقطها حين يضع سلمان رشدى فى موقع مشابه لموقف الكاتب نجيب محفوظ فى «أولاد حارتنا».

والواقع أن النغمة الحادة التى يتحدث بها المؤلف تجمع بين عناصر مختلفة تماماً، فالأزهر والتطرف شىء واحد، والخطاب الدينى الرسمى وغير الرسمى سواء، والعلماء هم «كهنوت» يمثل سلطة شاملة، ومرجعاً أخيراً فى شئون الدين والعقيدة.

وهو ينهى على الخطاب الدينى أن يرد كل شىء فى العالم إلى علة أولى هى «الله»، ويرى أن ذلك إحلال لـ «الله» فى الواقع، ونفى لـ «إنسان»، كما أنه إلغاء للقوانين الطبيعية والاجتماعية. ويميل إلى مقولة الفكر الغربى بأن الله خلق العالم ثم تركه يدور، كما أن صانع الساعة تركها تدور وحدها. وهو يدافع بحرارة عن «الماركسية» الفكر الغارب، ويبرئها من تهمة الإلحاد، بل ويقول بخطأ تنويع الماركسية بالإلحاد والمادية، ولعله يتصور أن ماركس كان مؤمناً روحى النزعة.

وقد تتبع الباحث فكر سيد قطب، حتى فيما أثبتته نصوص القرآن،

فهو يستتكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر، وكأته اعتراض على القرآن ذاته الذى جاء فيه فى سورة البينة : «لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة». كما جاءت آيات كثيرة فى وصف المخالفين للإسلام بالكفر.

وخلاصة القول : إن الباحث وضع نفسه مرصداً لكل مقولات الخطاب الدينى، حتى ولو كلفه ذلك إنكار البدييات، أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة.

ولسوف يطول بنا الحديث وإن ينتهى إلى نتيجة، كما أن الكتاب كله لم يصل إلى أية نتيجة سوى تلك النغمة النقدية المسرفة، فهو بحق :

جدلية تضرب فى جدلية، لتخرج بجدلية، تلد جدلية، تحمل فى أحشائها جنيئاً جدلياً، متجادلاً بذاته مع ذاته - إن صح التصور أو التعبير.

ليست هذه سخرية، ولكنها النتيجة التى يخرج بها قارئ هذا الكتاب غير المنشور حتى الآن.

### ثالثاً : قسم اللغة العربية

يقول تقرير اللجنة إن الكاتب فى مقدمة بحثه «يهجم على الغيب بأسلوب غريب فيجعل العقل الغيبى غارقاً فى الخرافة والأسطورة مع أن الغيب أساس الإيمان». والواقع أن الكاتب لم يتعرض للغيب الوارد فى قوله تعالى «يؤمنون بالغيب» أى ما غاب عنهم مما أخبرهم به النبى صلى الله عليه وسلم من أمر البعث والجنة والنار، وإنما كان كلامه بالنص (ص ١٠) :

«لم تكن المعركة (يقصد المعركة التي دارت حول كتاب الشعر الجاهلي لطلح حسين) معركة الشعر بل كانت معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لأليات العقل الإنساني التاريخي لا العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأسطورة».

ثم يقول في تفسير ما يقصده بالعقل الغيبي : «قوى الخرافة والأسطورة (المحدثه) باسم الدين والتمسك بالمعاني العرقية للنصوص الدينية».

ويقول تقرير اللجنة إن الكاتب «يقع في مغالطة خطيرة حين يقرر أن العلمانية ليست في جوهرها سوى التلويح الحقيقي والفهم العلمي للدين وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة» (ص ١٢) ثم يقول التقرير بعد ذلك : «لا أرى إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم». والواقع أنه لا صلة بين العلمانية - واللفظ مشتق من العلم - والإلحاد، فهي تتأدى بمنهج علمي عقلاني في أمور الحياة والمجتمع ولا يعنى ذلك نبذ الدين.

ويقتطف التقرير بهذه المناسبة عبارة للكاتب يقول فيها : «إن الخطاب الديني يخلط عن عمد ويهوى ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة أى فصل السلطة السياسية عن الدين وبين فصل الدين عن المجتمع» (ص ١٢). غير أن هذه العبارة منتزعة من سياقها، وكان ينبغى أن تورد بقيتها، فهي الكى توضح فكر الكاتب، ونص هذه البقية :



«الفصل الأول ممكن وضروري، وقد حققته أوروبا بالفعل، فخرجت من ظلام العصور الوسطى إلى رحاب العلم والتقدم والحرية، أما الفصل الثاني - فصل الدين عن المجتمع والحياة - فهو وهم يروج له الخطاب الديني في محاربتة للعلمانية وليكرس اتهامه لها بالإلحاد، ومن يملك قوة فصم الدين عن المجتمع أو الحياة ؟ وأى قوة تستطيع تنفيذ القرار إذا أمكن له الصدور ؟».

وهي عبارة تدل على أنه كان من الممكن في ظل العلمانية - بل من الضروري - أن يفصل الدين عن الدولة أو عن السياسة، فإن فصل الدين عن المجتمع والحياة أمر لا تدعو له العلمانية التي يتحدث عنها الكتاب، فضلا عن أنه مستحيل التحقق.

ويتبع التقريرين آراء الكاتب حول فكر سيد قطب فيقول إنه يتعقبه حتى فيما أثبتته نصوص القرآن، فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر. كأنه اعتراض على القرآن ذاته. ومجمل كلام الكتاب عن سيد قطب هو (ص ٣٥ - ٣٦) :

يتحدث سيد قطب عن تاريخ الفكر الأوروبي ويرى أنه بدأ ثورته على الكنيسة بتأليه العقل، ثم انتهى عصر التنوير بضربة قاصمة لهذا العقل والإنسان، إذ جاءت الفلسفة الوضعية تعلن أن المادة هي الإله (كذا)... ثم

جاء داروين بحيوانية الإنسان... ثم تمت الضربة  
القاضية على يد فرويد من جانب وكارل ماركس من  
الجانب الآخر : الأول برد نوافع الإنسان كلها إلى  
الميل الجنسية... والثاني برد تطورات التاريخ كلها  
إلى الاقتصاد».

وبنى هذه الآراء التى ساقها سيد قطب من التعميم والتبسيط ما لا  
يحتاج إلى بيان، ولا ندري أين ما أثبتته نصوص القرآن أو علاقة هذه الآراء  
بالإيمان والكفر؟ ويلفت الانتباه أن التقرير لا يتوقف من هذا الكتاب إلا عند  
بعض المقدمة وبعض أجزاء الفصل الأول، فليس هناك إشارة إلى بقية  
الفصل الأول أو الفصلين الثانى والثالث، فملاحظات التقرير تنتهى عند  
الصفحة السادسة والثلاثين، تحديداً، من كتاب يبلغ مائتين وعشرين صفحة  
من القلم الكبير، وذلك، يفتل التقرير أن الكتاب دراسة تقوم على تأمل  
فاحص ومناقشة للاتجاهات الحديثة فى الفكر الدينى الذى ينطقه أكثر من  
خطاب، ولا يشير التقرير أدنى إشارة إلى الجهد المنهجى المبذول فى الكتاب  
الذى يفيد من المناهج الحديثة والمعارف المعاصرة، بحثاً عن أدوات جديدة،  
يتمكن معها البحث من إعادة النظر فى مكونات الخطاب الدينى المعاصر  
وتحليل اتجاهاته سواء على مستوى المكونات والمنطلقات الفكرية، أو الكشف  
عن محاولات التلويل والتلوين فى قراءة التراث، أو تقديم مشروع لقراءة  
النصوص الدينية قراءة تركّز على استكشاف أنماط الدلالة.

تعليق علی ما حدث

---

## «أبو زيد، ود الخطاب الديني»

«قضية أبو زيد» : أصبح هذا العنوان اسم علم يدل دلالة مباشرة على مشكلة حرمان أستاذ بجامعة القاهرة من حقه في الحصول على لقب الاستاذية الكاملة (لا المساعد) وذلك استناداً إلى تقرير يفتى بتكفير الإنتاج العلمي الذي تقدم به الأستاذ المساعد المذكور. ويصرف النظر الآن عما إذا كان تكفير الإنتاج ينسحب على صاحب الإنتاج فيؤدي إلى تكفيره أيضاً، وتلك قضية خلافية سنعود إليها فيما بعد، فإن الأمر أثار فزع كثير من رجال الفكر والثقفة والمبدعين ورجال الإعلام والسياسة، فقام بعضهم بعلن بقله استنكار هذا الخضوع لمبدأ «محاكمة الفكر» داخل الجامعة، التي بعدما هؤلاء البعض آخر قلاع الدفاع عن الفكر الحر والبحث العلمي، بل الضمان الوحيد لإقامة المجتمع المدني المأمول للخروج من الأزمة والدخول إلى عالم القرن الحادي والعشرين.

وقد حاول بعض الفاضلين على إهدار حرية الفكر، والمدافعين عن التقاليد العلمية الجامعية الحقيقية، أن يجسوا تفسيراً لسر ذلك الهجوم الفاضب والمنفلت الزمام من جانب كاتب التقرير الدكتور عبد الصبور شاهين - الأستاذ بكلية دار العلوم ومعضو اللجنة العلمية الدائمة لترقيات الاساتذة وأحد أعضاء لجنة الفحص الثلاثية إلى جانب مناصب أخرى عديدة وخطيرة - فثأروا إلى خطورة تحليلات الباحث على السياج الكهنوتي الذي يفرغه رجال الدين حول أنفسهم مبعدين سواهم عن مهمة

الاجتهاد، ولكن البعض الآخر أرجع غضب الدكتور شاهين وثورته إلى تعرض الباحث بالتحليل والنقد لظاهرة شركات توظيف الأموال، فكان «أبو زيد» - طى حد تعبير أحدهم - قد ألهم عصباً مكشوفاً لدى الدكتور الذى وظف فكره وخطابه لخدمة مجموعة الريان. ومن اللافت للانتباه اعتماد التحليل السابق اعتماداً كلياً على ما ورد فى كتاب «نقد الخطاب الدينى»، وما ورد بصفة خاصة فى «الفصل الأول» منه - وهى الدراسة التى سبق نشرها فى «قضايا فكرية» عام ١٩٨٩م بعنوان «الخطاب الدينى المعاصر : آليات ومنطلقاته الفكرية» - وتلك دلالة سنعود إليها تفصيلاً فيما بعد.

ومن المؤكد أن هذا التفسير كشف عن بُعدٍ مهم من أبعاد الصراع الذى فجرته «قضية أبو زيد» فى الحياة الثقافية والفكرية، وهو بُعدٌ أيديولوجية «الدفاع عن المصالح»، وهو ما يفسر تحول تقرير عبد الصبور شاهين إلى ما يشبه النص الدينى قطعى الدلالة عند كل من ساهموا فى مناقشة القضية من الإسلاميين، أو من المتعاطفين معهم. تحولت القضية برمتها إلى محاولة «إسكات» خطاب نصر أبو زيد بأية وسيلة من الوسائل : «التكفير» من أهم الوسائل وأنجعها، وقد تمت تجربته فى حالات سابقة قريبة معروفة أفضت إلى «التصفية الجسدية». أقل من ذلك، وإن حقت مهمة «الإسكات» أيضاً، «الفصل من الجامعة» «الاستتابة»، «التعزير»، «التحويل للنائب العام»، «استعداد الأزهر»، بل والتدخل قضائياً - تحت دعوى «الحسبة» - للفصل بين نصر أبو زيد وبين زوجته، لأنه مرتد عن الإسلام. هكذا لم تكتفِ أيديولوجية «الدفاع عن المصالح» بمصادرة استاذية

نصر أبو زيد بالحيلولة بينه وبين الترقية إلى درجة «أستاذ»، أى لم تكتف بالعقاب الرسمى والقانونى، بل حاولت وما تزال تحاول إسكات خطابه إسكاتاً أبدياً.

هذا السعى المستميت لإسكات «خطاب أبو زيد» بأى شكل وبأية صورة يبرز مدى «الخطر» الذى يمثل هذا الخطاب على نقيضه «الخطاب الدينى»، لا على مستوى كشف أيديولوجيا «المصالح» التى يحاول جرده أن يخفيها تحت قناع «الدين» فحسب، بل على مستوى أعمق كثيراً من مجرد «الفضح» الأيديولوجى، إنه الخطاب النقيض الذى يحاول أن يطرح وعياً بالدين، ليس مغايراً فحسب، بل وعلمياً، وهذا الطرح يمثل خطراً على الوجود السياسى، بل والاجتماعى، للخطاب الدينى السائد والمسيطر، وذلك بشرط أن يتاح له الذبوع والانتشار، من هنا خاض ممثلو الخطاب الدينى وأشباعهم المعركة على أرض «الوعى الزائف» لدى الجماهير من جهة، ونقلوا ميدانها من مجال «الخطاب» إلى «الخطابة» فى المساجد والزوايا من جهة أخرى، بدأ هذه النقلة الشيخ عبد الصبور شاهين إمام وخطيب مسجد عمرو بن العاص بمدينة القاهرة، وذلك عقب خطبة الجمعة ١٩٩٣/٤/٢ م. ليس فى الأمر أى التباس، أو تشابه فى الأسماء، فإمام وخطيب المسجد المشار إليه هو بذاته الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين شاغل المناصب التى أشرنا إليها، وتلك التى فانتنا الإشارة إليها بسبب الجهل، وفوق كل ذى علم عليم، قال مولانا الشيخ تعليقاً على تقرير الأستاذ الدكتور : «أنا قلت الحق وربنا يجعله فى صحيفة عملى. وأسأل الله أن يجعل لى الجنة ببركة هذا التقرير».

منذ هذه اللحظة التاريخية التي منح فيها الشيخ تقرير الأستاذ بركاته، وبعد صدك البركة الذي فتح له أبواب «الجنة»، سارع كل أئمة المساجد وخطبائها في مصر يتلمسون بركة التقرير بإعادة إنتاج كل الشتائم والانتهاكات التي يتضمنها، مع مزيد من الإضافات والمبالغات سعياً للحاق بإمامهم في طريق الجنة، وإن فاتهم الحاق به في الحصول على «صدك البركة». هذا الانتقال بالمعركة من أرضها ومن مجالها يكشف عن الوعي بالخطورة التي يمثلها «نقد الخطاب الديني» على الوجودين السياسي والاجتماعي لذلك الخطاب. ولكن الأهم من ذلك من منظور نقد الخطاب الديني أن تحليلاته ونتائجه المستنبطة من تلك التحليلات قد وجدت مزيداً من الدعم الذي يؤكد صحتها - ناهيك بمشروعيتها - في كل ما كتب من جانب الإسلاميين، أو من جانب أشياعهم، في المعركة التي أثارته «قضية أبو زيد».

يمكن القول إذن إن «قضية أبو زيد» قد يكون لها وجهها الضار، ولا أعني بذلك مسألة الحرمان من الترقية بقدر ما أعني «عمليات التشويه» المتعمدة على جميع المستويات. لكن هذا الوجه الضار يمثل خدشاً لا يجب الوقوف عنده طويلاً، لأن الوجه المشرق أكثر بروزاً، وأعني بالوجه المشرق بهجة الباحث لتيقنه من سلامة تحليلاته، ومن صدق النتائج التي توصل إليها. وتتزايد بهجة الباحث حين يجد في كل ما كُتب - بهدف تشويهه والإضرار به - مادة للتحليل والاستنباط تعمق أطروحاته السابقة، وتمنحها مزيداً من الدعم.

من هنا تأتي هذه الدراسة استكمالاً وتعميقاً للدراسات السابقة عن الخطاب الدينى، استكمالاً يضيف للكليات التى سبق اكتشافها فى بنية الخطاب الدينى آليات جديدة تكشف فى معركة «قضية أبو زيد». هذا بالإضافة إلى الكشف عن بنية «التطرف»، وما تنفضى إليه من إرهاب، كان مستتراً ومضمراً، لكنه كشف عن نفسه جلياً واضحاً فى المعركة الحالية. وإذا كان تقرير عبد الصبور شاهين لا يحتاج للكشف عن مبررات تحامله أكثر من بيان وجه الصلة التى ربطته بشركات توظيف الأموال، فإن هذا التكتل الإعلامى ذا الطابع السياسى الواضح خلفه يحتاج إلى بيان لا يتحقق إلا بالتحليل العلمى. وبهذه الدراسة نسعى إلى تحقيق كل ذلك، أو بعضه، ولا يجب أن يغيب عنا مغزى تحويل الخطاب القمعى، الساعى إلى اغتيال الخطاب الناقد، إلى موضوع يتناوله الخطاب الناقد بالدرس والتحليل. بهذا نتأكد القيمة المعرفية للوعى فى مواجهة الوعظ، والنقد فى مواجهة النقل، وللحقيقة فى مواجهة الزيف، لأن الأول من كل من هذه الأزواج هو الأصدق دائماً.

(١)

فى كتاب «نقد الخطاب الدينى»، وفى فصله الأول على وجه التحديد عن «الخطاب الدينى المعاصر : آلياته ومنطلقاته الفكرية»، قررت أن الخلاف بين «الاعتدال» و «التطرف» فى بنية الخطاب الدينى ليس خلافاً فى النوع، بل هو خلاف فى الدرجة، وكان من أهم الأدلة التى استندت عليها لإثبات هذا الحكم أن كلا من الخطابين يعتمد «التكفير» وسيلة لنفى الخصم فكرياً



عند المعتدلين، وتصفيته جسدياً عند المتطرفين، وإذا كنت قد امتنعت في ذلك الكتاب عن استنباط وجود أى نوع من «التعاون» أو «تقسيم العمل» بين التيارين فإننى هنا أقرر - ويضمير مستريح - أن هذا الضرب من التعاون و«التعاقد» قائم بالفعل على مستوى الخطاب على الأقل.

لكن هذه ليست قضيتى هنا على أية حال، لأن ما عرف فى سياق الشجار الإعلامى طوال الشهور الثلاثة الماضية باسم «قضية أبو زيد» قد أثبت بما لا يدع مجالاً للشك صحة التحليل السابق. بدأت عبارات التكفير فى الانتشار منذ نُشر تقرير اللجنة العلمية الدائمة للترقيات، وهو التقرير الذى صاغه الدكتور عبد الصبور شاهين أساساً، فى الصحف والمجلات. ورغم أن بعض عبارات التقرير قد تم شطبها فى محاولة لتخفيف حدة التكفير، فإن من نقلوا عن التقرير دون تثبّت قد أزالوا الكشط وأبرزوا من أحكام التقرير ما كان خافياً. بل وأضافوا من اجتهادهم التكفيرى، من باب استعراض المهارة ومن باب المزايدة. فى قوة الإيمان والتعصب لدين والعقيدة، عبارات تتضائل أمام حدتها وقسوتها، بل وشناعتها، عبارات التقرير الأول.

كل ذلك يؤكد أن «التكفير» سمة أساسية من سمات الخطاب الدينى، ويبرهن على أنها سمة لا تفارق بنية هذا الخطاب، سواء وصفتها بالاعتدال أم وصفتها بالتطرف، وأظن أن هذه السمة التى أبرزتها «قضية أبو زيد» تمثل دليلاً دامغاً على عدم مشروعية استخدام الوصف معتدل، وتؤكد أن «التطرف» جزء جوهري فى نسيج الخطاب الدينى المعاصر. قد تكون هناك

بعض الاستثناءات فى هذا الخطاب، وهو أمر لا نشك فيه، لكنها الاستثناءات التى تتوارى الآن فى الظل والهامش تاركة دائرة الضوء والحضور والمآل للتطرف ليعيث فساداً فى أرض هذا الوطن.

نضيف اليوم دليلاً جديداً على اعتماد هذا الخطاب على الية «النقل» دون تثبت أو تدبر، حتى لو كان الأمر يتصل بالحكم بالارتداد على فكر منشور ومعروفة مصابره. ويدل من معرفة الرجال بالحق كما قال الإمام على بن أبى طالب أثبت كل من ساهم فى تكفير نصر أبو زيد إلى حد المطالبة بنمه أن «الرجال» هم المعيار فى معرفة «الحق»، وكان حال لسانهم جميعاً يقول : أو قال الإمام عبد الصبور شاهين ذلك حقاً ؟ ما دام قد قاله فقد صدق، وهو منهج التقليد الذى يلقى العقل والمنطق، بل ويتعارض مع جوهر الشرائع السماوية كافة. إنه العقل النقلى المقتد لأبسط آليات التفكير العقلى، بله النشاط ذهنى، الذى لا يسمى كذلك إلا بالقيام على أساس من حاسة «نقدية» مهما كانت بسيطة وساذجة.

لكن البحث عن حاسة «نقدية» فى كل ما قبل وكتب من جانب المتأسلمين فى قضية أبو زيد هو بحث عن «قطعة سوداء» - لا وجود لها - فى «غرفة مظلمة»، وكيف نبحت عن وجود لاية حاسة نقدية وإمامهم الذى ينقلون عنه، ويعيدون إنتاج عباراته وأحكامه، ينفر من النقد الفكرى، ويتهم إنتاج أبو زيد بالإسراف فى النزعة النقدية ؟ وإذا كانت النزعة النقدية هى الأداة الأساسية فى البحث العلمى، وهى المرحلة الأولى لتنفيذ إلى الجديد واكتشافه، فإن نعى ذلك على «الإنتاج العلمى» ينفى عن التقرير إياه صفة

العلمية نفيًا تامًا. وإذا كان هذا حال الإمام الذي لا ينطق لسانه إلا بالحق في نظر أتباعه ومريديه، فما بالنا بالمريدين والاتباع أنفسهم، أية حاسة نقدية يمكن أن نبحت عنها في خطاب واحد منهم.

منهج «النقل» يفضى إلى الاتباع وكلاهما يناهض «الإبداع» ويعاديه، بل ويسعى للقضاء عليه، ولا يتحقق ذلك إلا بالتكفير العقلى الذى يفضى بدوره إلى التصفية البدنية، إلى القتل بالقنابل والرشاشات. هل كان من قبيل المصايفة اللغوية أن تردت المادتان اللغويتان «كفر» و «فكر» إلى جنور واحدة ؟ ليس ذلك منطقيًا من منظور علم اللغة، فالفارق في ترتيب الحروف بين الصيغتين فارق دال على أن «التفكير» حين ينقلب على نفسه، ويخون أبوابه، تحل الكاف محل الفاء وتتقدمها، فينقلب التفكير «تكفيرًا». هنا يفقد كل خصائصه السابقة، كما فقدت الكلمة خصائصها الصوتية عن طريق هذا التقديم والتأخير، ويتحول إلى «جهالة» عمياء لا هم لها إلا القتل. ولا فارق أن يكون القتل بالكلام أو أن يكون بالسلاح، مادام «الجهل» متجذرًا في بنية العقل في الحاليتين.

بعد هذه المقدمة نستعرض نماذج من أقوال «التكفير» ونحللها كاشفين عن منهج النقل والاتباع من جهة، وعن أسلوب المزايدة في التعصب من جهة أخرى. سنتحاشى ذكر أسماء هؤلاء المكفرة، لأن الأسماء - رغم أهمية بعضها وشهرتها - لا تهم كثيرًا في إطار تحليلي يهتم بالنسق العام، ويتخذ من الأقوال مجرد شواهد كاشفة عن بنية النسق. نكرر مرة أخرى نحن هنا في مجال تحليل «أقوال» تدل على «أذهان» تشترك في بنية نسقية

مشتركة، هي محور التحليل هنا والتفسير. إنه «تحليل الخطاب» التخصصى العلمى الدقيق المعتمد على إجراءات ومناهج بحثية وأدوات تحليلية ليس هنا مجال شرحها. نشير هنا فقط إلى أن «تحليل الخطاب» يهتم بكل أنواع «القول» موضوعاً له، لكن كلمة «قول» لا تنصرف فقط إلى الأقوال اللفوية، بل هي مصطلح يتناول كل أنماط القول اللفوية وغير اللفوية.

لكى نزيد مفهوم «القول» وضوحاً من منظور «تحليل الخطاب» نقول إن الرسم قول، سواء كان رسماً كاريكاتورياً أم رسماً تعبيرياً رمزياً. فى عرض موضوع ما فى صحيفة أو مجلة، تعتبر أدوات إبراز بعض العبارات عن طريق وضعها فى «مانشيتات» قولاً مضافاً إلى المنطوق اللفوى لعبارة المانشيت. وبعبارة أخرى يعتبر «الإبراز» قولاً مضافاً، وكذلك «الإخفاء» عن طريق نشر رأى فى زاوية صغيرة يمكن أن تخطئها عين القارئ يعتبر قولاً من الصحيفة أو المجلة، أعنى قولاً مضافاً للتقليل من شأن القول المكتوب. الاحتفاء بنشر صور أصحاب الأقوال، وكذلك الطباعة باللون الأحمر يعدان نوعاً من الإبراز الذى يدخل فى مفهوم «الأقوال» من منظور تحليل الخطاب. نضيف إلى ذلك كله هناوين الأبواب الثابتة بما تحمله من دلالة تضيف على دلالة المكتوب داخل الباب أو تحت العنوان دلالات مكتسبة من صيغة العنوان الثابت. كان الأستاذ محمد حسنين هيكل - مثلاً - يكتب تحليلاته السياسية فى الأهرام بعنوان «بصرحة»، ثم غير الأستاذ إبراهيم نافع العنوان وجعله «بهود» وفى كلتا الحالتين يعتبر العنوان دلالة تريد أن تندمج فى القول المكتوب عن طريق توجيه وعى القارئ - أو لا وعيه - إلى القراءة بهدى من العنوان وتأثيراً بدلالته.

إذا انتقلنا إلى الأقوال اللفظية، فهناك مستويات للتحليل تبدأ من دلالة المنطوق لنصل إلى المفهوم، وليس من الضروري دائماً تطابق المنطوق والمفهوم، لأن المفهوم من قول بذاته في سياق معين يختلف عن المفهوم من القول نفسه في سياق مغاير، وهذا أمر نلاحظه كثيراً في حياتنا اليومية وفي استخدامنا للعبارات والأساليب، فأسلوب الأمر مثلاً قد يراد به الامتثال والاستجابة في سياق، وقد يراد به التهديد في سياق آخر، وكذلك أسلوب التعجب قد يراد به التعبير عن الدهشة في سياق، وقد يراد به السخرية في سياق آخر، والاستفهام كما هو معروف قد يراد به الإجابة عن السؤال، وقد يكون للتقرير، وقد يكون استنكاراً... إلخ كل ما هو معروف للطلاب في مراحل التعليم المختلفة.

لكن تحليل القول لا يقف عند مستوى اكتشاف «المفهوم» من خلال «المنطوق»، بل يتجاوز ذلك إلى ما يطلق عليه «فحوى» القول أو لحن الخطاب، وهو ما يطلق عليه في مصطلحات علم تحليل الخطاب اسم «المسكوت عنه»، هذا المستوى الأخير يمثل الدلالة المستنبطة من مفهوم القول. فحين ينهانا القرآن مثلاً في قول الله تعالى «فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً» لا يجب الوقوف في تحليل هذا القول عند حدود «المفهوم» : النهي عن الإيذاء بالقول والدعاء للوالدين بالرحمة، إن هذا المفهوم يشير بدلالة النهي عن الإيذاء القولي إلى النهي عن الإيذاء البدني، وعن كل أنماط القسوة ولو بالنظرة أو بالإشاحة بالوجه... إلخ. هذا المسكوت عنه إذن ليس ضرباً من التفتيش عن دلالة غائبة تماماً من سياق القول، كما أنه ليس

ضرباً من التحايل لإلباس القول دلالة لا يتضمنها. إنه اكتشاف للدلالات الضمنية الكامنة والخفية داخل بنية الخطاب أو القول، وذلك من خلال تحليل «المفهوم».

وكما يمكن أن يكون «المسكوت عنه» يمثل دلالة إضافية لدلالة المفهوم بالمعنى الإيجابي كما في مثال القول القرآني السابق فقد يمثل مستوى «المسكوت عنه» دلالة إضافية كذلك، ولكن بالمعنى السلبي، أى بدلالة المخالفة. بمعنى أن المنطوق يدل على مفهوم يستدعى ما يخالفه لا ما يطابقه أو يتعادل معه، ولنأخذ مثلاً على ذلك يافطة «فرع المعاملات الإسلامية» في أحد البنوك : هل هي مجرد عبارة واصفة ؟ أم أنها تشير - بدلالة المخالفة - إلى أن ما سواه من الفروع للبنك نفسه هي فروع معاملات «غير إسلامية». ويتطابق مع هذا المثال استخدام الوصف «إسلاميين» للدلالة على فئة أو جماعة بذاتها، فهو وصف يشير - بدلالة المخالفة - إلى أن من هو خارج الفئة أو الجماعة ليس كذلك.

كان هذا الشرح ضرورياً رغم اختصاره الشديد، لأن مستويات المسكوت عنه تتعدى المستويين السابقين وتتعدد بحسب السياق الذي يرد فيه القول، وعلى أساسه يتحدد «المفهوم» منه. ومن الضروري كذلك الإشارة هنا في عجلة إلى أن «المسكوت عنه» ليس من قبيل كشف النيات والضمائر، لأن صاحب القول قد لا يكون عامداً من حيث العقد والنية التعبير عن تلك الدلالات. لكن للأقوال قدرتها على إنتاج الدلالات، بصرف النظر عن قصد القائل ونيته، لأن قوانين اللغة لها استقلالها عن إرادة الفرد. إن علم «تحليل

الخطاب» يركز على الدلالات التي يمكن استنباطها من الأقوال، لأن تلك الدلالات تمارس تأثيرها على المتلقى سواء كانت دلالات مقصودة أم كانت غير مقصودة.

إن تحليل الخطاب يهتم أساساً بالبعد التداولي للغة، أي بما تقوم به من تأثير من خلال عملية الاتصال، وهذا ينفي عنه تماماً التفتيش في النيات والضمائر، أو الدخول في عالم ما قبل «القول». ولذلك يسمى نفسه «علم تحليل الخطاب» وينبئ عن استخدام مصطلح «تحليل الأفكار» لأن الأخير يوهم الدخول في نوايا المتكلم ويتوهم الوصول إلى المقصد الأصلي قبل الكلام. وهذا فارق مهم جداً يستحق التأكيد والإبراز.

من هذا المدخل نهتم بتحليل أقوال المكفرة، أو جولة التكفير التي انطلقت من أقاويل عبد الصبور شاهين وادعاءاته، وتجاوزت ذلك إلى حدود المطالبة بتطبيق حد «الردة» على نصر أبو زيد. ولكن قبل تحليل الأقوال من الضروري التوقف عند أهم الاتهامات التي صاغها عبد الصبور شاهين، والتي تكررت بعد ذلك بالفاظ وعبارات مختلفة مضافاً إليها أحكام ومطالب وصلت إلى حد رفع دعوى قضائية - دعوى حسبة - للتفريق بين نصر أبو زيد وزوجته، هذه الاتهامات يمكن إجمالها على الوجه التالي :

١ - العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به.

٢ - الهجوم على الصحابة ونعتهم بصفات لا تليق بهم، مثل اتهام عثمان بن عفان بأنه وحّد قراءات القرآن - التي كانت متعددة - في قراءة

قريش وحدها، وذلك استمراراً لمؤامرة «السقيفة» لتكريس سيطرة قريش على الإسلام والمسلمين.

٢ - الهجوم على القرآن وإنكار مصدره الإلهي، والحديث عن أسطورة وجوده الأزلي القديم في اللوح المحفوظ.

٤ - إنكار مبدأ أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء، وأنه هو العلة الأولى، وإنكار الغيب والهجوم عليه مع أن الإيمان بالغيب من شروط الإيمان.

٥ - الدفاع عن الماركسية والعلمانية، الفكر الغارب، ونفى صفة «الإلحاد» عنهما.

٦ - الدفاع عن سلمان رشدي وروايته «آيات شيطانية» مع ما تتضمنه من عفونة فكرية وفن أدبي.

وفي ردنا على تلك الاتهامات سنعتمد أساساً على مجمل الأقوال دون إشارة لأصحابها، وربما تعرضنا لبعض التفاصيل التي يصعب إدراجها - بسبب كثرتها - تحت بند واحد بعينه من البنود السابقة. ونبدأ بالاتهام الأول الجامع لكل الاتهامات الأخرى.

(٢)

نعود مرة أخرى إلى كتاب «نقد الخطاب الديني» لنرى إلى أي حد يعادي صاحبه الدين أو يعادي النصوص الدينية. فسي مقدمة الكتاب (هر) (\*) من طبعة دار سينما ( الطبعة الأولى ) يقول المؤلف بالحرف ، وتعتذر



عن طول الاقتباس ولكنه ضروري لكشف القراءة الزائفة لعبد الصبور شاهين  
وأتباعه:

«وإذا كان هناك من لا يزال يتشكك في جدوى التصدي بالدرس  
والتحليل والتعويض للفكر الديني بمختلف اتجاهاته وفصائله، يدعى أن  
الدين مكون جوهري أصيل من مكونات هذه الأمة، وأنه لا بد من ثم أن يكون  
عنصراً أساسياً في مشروع النهضة، فإن عليه ألا يأخذ الخطاب الديني  
بظواهر أطروحاته الدعائية والإعلامية. وعليه أن يفهم الياфطات في سياق  
المواقف السياسية المباشرة من قضايا التنمية والعدل الاجتماعي  
والاستقلال الاقتصادي والسياسي». ونلاحظ أن التحليل والنقد إنما  
ينصبان على الفكر الديني وليس على الدين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى  
هناك تفرقة بين الياфطات المعلنة للخطاب الديني وبين الممارسات العملية  
على صعيد السياسة والاقتصاد والفكر. الياфطات جميلة وبراقة: «الإسلام  
هو الحل» «النهضة الإسلامية».. «المشروع الحضاري الإسلامي»... إلخ،  
والمؤلف يتفق مع الخطاب الديني في أهمية الدين بوصفه عنصراً جوهرياً  
من عناصر النهضة. ويتركز الخلاف حول المقصود بالدين. وهنا لا يخالف  
المؤلف اليمين الإسلامي فقط، بل يختلف مع اليسار الذي يتزيا بالإسلام  
كذلك. ويحاول الباحث أن يطرح فهماً علمياً للدين بعيداً عن التوظيف  
الأيديولوجي، هذا التوظيف الذي ضرب المؤلف له مثلاً بعملية النصب  
الكبرى التي وقعت في تاريخ الاقتصاد المصري باسم الإسلام وتحت يافطة  
«التوظيف الإسلامي للعالم» أو «الاستثمارات الإسلامية»، وفي هذا السياق

تم الحديث عن الفكر الذى يكرس الخرافة والأسطورة ويقتل العقل، وهذه نقطة سنعود لها فى سياقنا هذا.

يقول المؤلف بوضوح لا يتجاهله إلا مكابر أو معاند أو من فى قلبه حقد : «ولا خلاف أن الدين - وليس الإسلام وحده - يجب أن يكون عنصراً أساسياً فى أى مشروع للنهضة، والخلاف يتركز حول المقصود من الدين : هل المقصود الدين كما يطرح ويمارس بشكل أيديولوجى نفعى من جانب اليمين واليسار على السواء، أم الدين بعد تحليله وفهمه وتلويحه تلويحاً عابياً ينفى عنه الأسطورة ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية، وأظن الآن أن التفرقة واضحة بين الدين والفكر الدينى، وأن المؤلف حريص على أن يتباعد بالدين عن أن يكون موضوعاً للاستغلال الأيديولوجى بالتلويحات النفعية سواء من جانب اليمين أم من جانب اليسار، وتلك نقطة أسهب المؤلف فى شرحها وإعطاء أمثلة لها فى مقدمة كتاب «مفهوم النص» دراسة فى علوم القرآن، وأكتفى فى هذا السياق بمثال شركات توظيف الأموال باسم الإسلام.

ويتأكد هذا الفصل بين الفكر الدينى والدين داخل صلب الكتاب، نقد الخطاب الدينى، حين يناقش المؤلف واحدة من أهم طرائق الخطاب الدينى - أو آلياته - فى طرح الأفكار والتصورات والمفاهيم، تلك هى الآلية التى أطلق عليها : «التوحيد بين الفكر والدين». وفى شرحها يحرص المؤلف على إبراز الفارق بين الفكر الدينى وبين النصوص الدينية فى ذاتها. يقول (ص ٢٨ - ٢٩) :

«منذ اللحظات الأولى فى التاريخ الإسلامى - وخلال فترة نزول

الوحي وتشكل النصوص - كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجال فعاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية ولا تتعلق بها فعالية النصوص، وكان المسلمون الأوائل كثيراً ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي محكوماً بالوحي أم محكوماً بالخبرة والعقل، وكثيراً ما كانوا يختلفون معه ويقترحون تصرفاً آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة. الأمثلة على ذلك كثيرة، وتمتلي بها كل وسائل الخطاب الديني وأدواته : من كتب ومقالات وخطب ومواعظ وبرامج وأحاديث، ورغم ذلك يعضى الخطاب الديني في مد فعالية النصوص الدينية إلى كل المجالات (أى يحاول تكريس شموليتها كما سبق القول) متجاهلاً تلك الفروق التي صيغت في مبدأ «أنتم أعلم بشئون ديناكم».

«ولا يكتفى الخطاب الديني بذلك، بل يوحد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها. وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب بإلغاء المسافة المعرفية بين الذات (الفكر) والموضوع (النصوص الدينية) فقط، بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء ضمنى بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص. وفي هذا الادعاء الخطير لا يدرك الخطاب الديني المعاصر أنه يدخل منطقة شائكة هي منطقة «الحديث باسم الله»، وهي المنطقة التي تحاشي الخطاب الإسلامى - على طول تاريخه عدا استثناءات قليلة لا يعتد بها - مقارنة تخومها. ومن العجيب أن الخطاب المعاصر يعيب هذا المسلك ويندد به في حديثه عن موقف الكنيسة من العلم والعلماء في القرون الوسطى». ١ . هـ.

كل هذا التحليل النقدي للخطاب الدينى قائم على أساس تفرقة واضحة بين الفكر الدينى والدين، أى بين فهم النصوص وتؤلويلها وبين النصوص فى ذاتها. وهذه التفرقة تسعى إلى فهم موضوعى للنصوص لا إلى إلغاء للنصوص، إنها تسعى إلى أن يحتل الدين مكانه الصحيح فى الحياة والمجتمع، وفى سلوك الأفراد وعاداتهم وأخلاقهم، وذلك بدلا من تحويله إلى «وقود»، مجرد وقود وأداة للحراب السياسى والاجتماعى والاقتصادى. وهى تسعى من جهة أخرى لنزع قناع «القداسة» عن فكر بشرى وخطاب إنسانى يسعى إلى قمعنا واستغلالنا والسيطرة على عقولنا ومستقبلنا باسم الإسلام. وفى هذا السياق يمكن فهم - بل يجب فهم - العبارات التالية التى انتزعت من سياقها فى المقدمة المشار إليها وألصقت بها دلالات لا تعنيها إطلاقاً كما سوف يتضح : تقول تلك العبارات التالية لمسألة أهمية أن يكون الدين - وليس الإسلام وحده - عنصراً أساسياً فى أى مشروع للنهضة : «وليست العلمانية فى جوهرها سوى التؤلويل الحقيقى والفهم العلمى للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة. إن الخطاب الدينى يخلط عن عمد ويوعى ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة، أى فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن المجتمع والحياة» وهذه هى الفقرة التى ينقلها عبد الصبور شاهين فى تقريره متجاهلاً ما سبقها وما تلاها ليصل إلى حكمه الضال المضل كما سيأتى. وتكلمة الفقرة ما يلى ليتضح معناها عند القارئ : «الفصل الأول (أى بين سلطة الدولة وسلطة علماء الدين) ممكن وضرورى وقد حققته أوروبا بالفعل، فخرجت من ظلام العصور الوسطى إلى

رحاب العلم والتقدم والحرية، أما الفصل الثانى - فصل الدين عن المجتمع والحياة - فهو وهم يروج له الخطاب الدينى فى محاربته للعلمانية، وليكرس اتهامه لها بالإلحاد، ومن يملك قوة فصم الدين عن المجتمع أو الحياة ؟ أية قوة تستطيع تنفيذ القرار إذا أمكن له الصنور ١٩٩٩ والهدف الذى يسعى له الخطاب الدينى من ذلك الخلط الماكر والخبيث واضح بين لا يخفى على أحد : أن يجمع أصحاب المصلحة فى إنتاجه بين قوة الدين وقوة الدولة، بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، ويزعمون فوق ذلك كله أن الإسلام الذى ينادون به لا يعترف بالكهنوت ولا يقبله. ولكن عجائب الخطاب الدينى لا تنتهى، فيناقض نفسه ويحدثنا عن أسلمة العلوم والآداب والفنون ! وهل فعلت كنيسة العصور الوسطى فى أوروبا أكثر من ذلك ؟! أ . هـ.

هل هناك مجال لبيان أكثر من هذا ووضوح أنصع من هذا للفارق بين الدين فى ذاته وبين الفكر الدينى ؟! وأى هجوم على الدين أو على «الغيب» فى كل هذا التحليل النقدى للفكر الذى يغالط ويزيف المفاهيم. ينتزع عبد الصبور شاهين العبارات من سياقها ليقرر فى يقين عجيب وحسم قاطع غريب : «فى المقدمة يهجم الباحث على (الغيب) بأسلوب غريب، فيجعل العقل الغيبى غارقاً فى الخرافة والأسطورة، مع أن الغيب أساس الإيمان» وحديثنا الذى يشير إليه مولانا الشيخ هو ما يتعلق بالخطاب الدينى الذى ساند شركات توظيف الأموال بالإسلام، ومسألة «العقل الغيبى» لا وجود لها فى النص المشار إليه من حديثنا لا تصريحاً ولا تلميحاً، حيث قلنا «إن عملية النصب الكبرى تلك لم يكن يمكن لها أن تحقق ما حققته بون تمهيد الأرض بخطاب يكرس الأسطورة والخرافة ويقتل

المقلد فالحديث عن خطاب وليس عن العقل الغيبي، لكن الشيخ أراد أن ينسب لنا إنكار الغيب لكي يدال بعد ذلك على أن الباحث ينكر «ما هو معلوم من الدين بالضرورة» فيلقى به ويخطابه في غيابة «الكفر» و«الردة»... إلخ، وفي تعليقه على تفرقتنا بين فصل سلطة الدولة عن سلطة الدين وفصل الدين عن الحياة والمجتمع، ومن خلط الخطاب بينهما بهدف تشويه العلمانية وربطها بالإلحاد.. يقول كاذباً فض الله فاه :

«ولا أنرى إن كان ذلك من جهل بمفهوم العلمانية أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم» وهذا ينقلنا إلى تزييف عبد الصبور شاهين وأتباعه للمفاهيم، خاصة العلمانية والماركسية، بل وتزييفه للكوال التي لم نقلها، ونسبتها لنا، وهو ما يكشف عن دلالات خطيرة نناقشها في الفقرة التالية.

(٣)

إذا كانت دعوة الباحث دعوة للتحرر من سلطة النصوص، فالمقصود التحرر من مفاهيم الهيمنة والشمول التي يضيفها بعضهم عليها، وهم يفرضون تولياتهم هم وتفسيراتهم وحدها. إننا ندعو إلى ضرورة التحرر «من عبودية القراءة النصية الحرفية، وضرورة التوليد بحسب رؤية تاريخية موضوعية للنص، وفي ضوء ما يتحقق من تطور وتغير في الأزمنة والأحوال ومناهج التفكير» كما قال محمود أمين العالم (مجلة القاهرة، العدد ١٢٧، يونية ١٩٩٣، ص ١٤). هذا التوليد الذي ننادي به يرى فهمي هويدي (الأهرام ١٩٩٣/١/٣١) أنها مسألة «في جوهرها عبث بالنصوص وتعطيل لها».

وفى هذا الفارق بين فهم محمود العالم لأطروحاتى وبين فهم فهمى هويدى يكمن الفارق، بين الفهم «العلمانى» والفهم «الحرفى». لقد استخدم هويدى مصطلح «تعطيل» وهو مصطلح استخدمه خصوم المعتزلة، لوصف اجتهاداتهم فى مجال «التوحيد» ونفى مشابهة الذات الإلهية للبشر. وهى تلك الاجتهادات العقلية الفلسفية التى أفضت بهم إلى تلويل آيات «الصفات» تلويلا يتباعد بها عن الفهم الحرفى المفضى إلى «لتشبيه» بمعنى مشابهة الله سبحانه وتعالى للبشر. وهنا نعود مرة أخرى إلى مسألة «العلمانية» التى أرى أنها «ليست فى جوهرها سوى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن الدولة والحياة».

كيف يفهم الخطاب الدينى «العلمانية» وكيف يفهمها نصر أبو زيد ؟  
هذا سؤال مهم يبرز محور الخلاف، كما يبرز كم المغالطات والتزييف الذى لجأ إليه عبد الصبور شاهين وتابعه فيه الجمع الفقير من أنصاره ومريديه، وفى سياق فهم «العلمانية» ورد الحديث عن «الماركسية» لخضوع فهمها فى الخطاب الدينى لنفس الآلية، الآلية التى أطلق عليها فى «نقد الخطاب الدينى» آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» (ص ٣٢ - ٣٧). وفى تحليلنا هنا لتلك المغالطات سنرد بشكل كامل على الاتهامين الرابع والخامس وهما :  
إنكار مبدأ أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شئ، وأنه هو العلة الأولى، والدفاع عن الماركسية والعلمانية ونفى صفة «الإلحاد» عنهما.

عن الاتهام الثانى يقول عبد الصبور شاهين بالحرف الواحد وهو

بصدد التعليق على «نقد الخطاب الدينى» : «هو يدافع بحرارة عن الماركسية، الفكر الغارب، ويبرئها من تهمة الإلحاد، بل ويقول بخطأ تلويل الماركسية بالإلحاد والمادية، ولعله يتصور أن ماركس كان مؤمناً روحى النزعة» والعبارة الأخيرة تعديل مخفف للعبارة الأصلية التى يمكن قراءتها رغم الكشط، وهى (ولعله يصلح ويسلم على ماركس إمام المتقين). وبصرف النظر عن اللغة الخطابية الركيكة لم يبين لنا كاتب التقرير حيثيات الدفاع ولا سياقه فى الكتاب، وهو السياق الكاشف عن آليات «الاختصار» و«الابتسار» و«التشويه» التى يعمد لها الخطاب الدينى فى مناقشة الأفكار والنظريات والاجتهادات، وهى الآليات التى ناقشناها كلها تحت آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد».

لقد شرح الباحث هذه الآلية قائلا : «إن الحديث عن إسلام واحد ثابت المعنى لا يبلغه إلا العلماء (وهو التأويل الحرفى الذى سبقت مناقشته) يمثل جزءاً من بنية آلية أوسع فى الخطاب الدينى، وليست هذه الآلية من البساطة والبدهية التى تبدو بها فى الوجدان والشعور الدينى العادى والطبيعى، بل نجدها فى الخطاب الدينى ذات أبعاد خطيرة تهدد المجتمع، وتكاد تشل فعالية العقل فى شئون الحياة والواقع. ويعتمد الخطاب الدينى فى توظيفه لهذه الآلية على ذلك الشعور الدينى العادى، فيوظفها على أساس أنها إحدى مسلمات العقيدة التى لا تناقش (ص ٣٢).

هذه التفرقة التى نحرص عليها بين آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» فى الشعور الدينى، وبين توظيف الخطاب الدينى لها تفرقة حاسمة وبارزة. بمعنى أنها تفرقة تنطلق - مرة أخرى - من تفرقتنا الأساسية بين «الدين»



والفكر الدينى». وليس فى هذه التفرقة الإنكار الذى يزعمه عبد الصبور شاهين وينسبه للباحث، وهو الاتهام الذى تنامى وتزايد إلى حد الاتهام بالردة. يواصل المؤلف فى كتاب نقد الخطاب الدينى إبراز هذه التفرقة قائلاً : «وإذا كانت كل العقائد تؤمن أن العالم مدين فى وجوده إلى علة أولى أو مبدأ أول - هو الله فى الإسلام - فإن الخطاب الدينى - لا العقيدة - هو الذى يقوم بتفسير كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية، بردها جميعاً إلى ذلك المبدأ الأول، إنه يقوم بإحلال (الله) فى الواقع العينى المباشر، ويرد إليه كل ما يقع فيه، وفى هذا الإحلال يتم - تلقائياً - نفى الإنسان، كما يتم إلغاء القوانين الطبيعية والاجتماعية ومصادرة أية معرفة لا سند لها من الخطاب الدينى أو من سلطة العلماء» (ص ٣٢).

ولنر الآن كيف فهم عبد الصبور شاهين - والمتابعون له - هذه التفرقة : يقول التقرير - وهو النص الاصلى هنا - «وهو (يقصد الباحث) ينعى على الخطاب الدينى أن يرد كل شىء فى العالم إلى علة أولى هى (الله) ويرى أن ذلك إحلال لـ (الله) فى الواقع ونفى للإنسان، كما أنه إلغاء للقوانين الطبيعية والاجتماعية، ويورد ذلك فى مورد الذم والاستنكار والتشكيك فى العقيدة». لكن لأن هذا الفهم لا يستقيم لعبد الصبور شاهين، يلجأ إلى التزييف والكذب الصريح، الذى إن دل على شىء فإنما يدل على عقل غير قادر على الاستيعاب. يواصل عبد الصبور شاهين فى تقريره المشبوه : «ويميل - يقصد الباحث - إلى مقولة الفكر الغربى بأن الله خلق العالم ثم تركه يدور، كما أن صانع الساعة تركها تدور وحدها».

هكذا يرتكب كاتب التقرير نفس حماقة من تعرض لهم الباحث

بالنقد، ويؤكد بما لا يدع مجالاً للشك صحة الأطروحات، خاصة ما يتعلق منها بألية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد»، وقبل المضي في التحليل نحب أن نشير إلى أن القول الذي ينسبه كاتب التقرير للباحث عن الفكر الغريبي ومقولته قول ورد في كتاب «الصحة الإسلامية بين الجمود والتطرف» ليوسف القرضاوى (دار الشروق، القاهرة ١٩٨٤، ص ٢١٦). وقد استشهد الباحث بهذا القول الواصف للفكر الغريبي في كتاب القرضاوى - وهو واحد من ممثلى الخطاب الدينى المعاصر - فى سياق تحليل الآلية المشار إليها، وواضح أن القرضاوى يجمع «الفكر الغريبي» فى سلة واحدة، ويخص تاريخه الطويل والمتنوع والمتعدد الاتجاهات فى مقولة واحدة من خلال مثال الساعة وصانعها. وكان هذا التحليل مثالا توضيحياً للاختصار والابتسار والتشويه العمدى من جانب الخطاب الدينى للنظريات والأفكار. لذلك كان تعليق الباحث على ذلك القول الذى لخص به يوسف القرضاوى تاريخ الفكر الغريبي : «وليس مهماً هنا أن يكون مثال «الساعة وصانعها» معبراً عما يسميه الكاتب «التفكير الغريبي» كله، فالدقة العلمية ليست مطلباً فى الخطاب الدينى، بل المهم هو ما يحمله الوصف «غريبي» من دلالات وإيحاءات».

اتهام كاتب التقرير للباحث إذن بأنه ينكر مفهوم «العلة الأولى» الذى يعنى إنكاراً للإلهوية اتهام باطل من أساسه، لكنه الاتهام الذى سورغ مسألة «عدالة النصوص» وسهل تصديقها من جانب النقلة والاتباع. لم يعد الأمر إذن مجرد «انتزاع» للعبارات من سياق، بل صار تزيفاً بهدف الوصول إلى غاية «التكفير/ القتل» معنوياً أولاً، ثم يصبح القتل المادى مسألة وقت فى مرحلة تنامى العنف والإرهاب. لم يفهم كاتب التقرير - أو لعله تعمد ألا

يفهم - أن مبدأ «رد الظواهر إلى طة لولى» إذا خرج عن مجال الشعور الدينى إلى مجال تفسير الظواهر والأحداث والأفكار يلاى إلى نتائج وخيمة، والذين يتحدثون عن «التخلف» - والإسلاميين على رأسهم - يتجاهلون هذا البعد الذى يكرسه الخطاب الدينى فى بنية العقل العربى منذ الأشاعرة والغزالى - والإمام الشافعى كما حللنا فى كتاب عنه - حتى الخطاب المعاصر. وهذا هو المعنى الذى قصد إليه الباحث وعبر عنه فى العبارات التالية :

«فى هذا الخطاب، ويفضل هذه الآلية، تبدو أجزاء العالم مشتتة، وتبدو الطبيعة مبعثرة، إلا من الخيط الذى يشد كل جزء من العالم أو من الطبيعة إلى الخالق أو المبدع الأول. ولا يمكن لمثل هذا التصور أن ينتج أية معرفة (علمية) بالعالم أو بالطبيعة، ناهيك بالمجتمع أو بالإنسان، هذا التصور امتداد للموقف (الأشعرى) القديم الذى ينكر قوانين السببية فى الطبيعة والعالم لحساب جبرية شاملة، تمثل غطاء أيديولوجيا للجبرية الاجتماعية والسياسية فى الواقع (ص ٣٢) (انظر أيضاً ص ٣٨ - ٤٠ من الكتاب نفسه فى شرح مفهوم الغزالى لعلاقات السببية، وهو المفهوم الذى أسس هذه الآلية موضوع النقاش)».

ولعله من الضرورى أن نضيف هنا - من باب التوضيح - أن سيادة تلك الآلية فى نسق الذهنية العربية الإسلامية يناهض بشكل جذرى أية محاولات للإصلاح. والخطاب الدينى حين يدافع عن هذا المبدأ - خارج حدود الشعور الدينى - كانه يدعو إلى التخلف فى حين يزعم أنه يسعى إلى التقدم. الأخطر من ذلك أنه مبدأ يتعارض مع أبسط مبادئ البحث العلمى

الذى يهدف إلى اكتشاف الاسباب والعلل المباشرة لتفسير الظواهر. إن البحث العلمى فى جوهره كشف عن علاقات وروابط، أى اكتشاف لقوانين من أجل مزيد من الوعى بالظواهر طبيعية كانت أم إنسانية. ومعنى ذلك أن المعرفة العلمية لا تستقيم برد كل الظواهر إلى العلة الأولى دفعة واحدة دون نخل إلى العلل والاسباب المباشرة. وفى الحياة الاجتماعية تؤدى سيادة هذا المبدأ إلى إهدار قوانين الثواب والعقاب فى السلوك الاجتماعى، ويمكن تبرير كل شىء برده مباشرة إلى الإرادة الإلهية، كما يحدث فى الكوارث والزلازل. ولا شك أن هناك كوارث طبيعية كالزلازل والبراكين لها اسبابها الطبيعية، وهى حين تحدث تسبب كثيراً من الدمار الإنسانى. لكن الإهمال والتسيب وانعدام الإحساس بالمسئولية فى إدارة مثل هذه الأزمات تاتير لا شك فيه فى تحويل الخسائر الطبيعية إلى كوارث. وهذا هو الفارق بين المجتمعات التى تتبنى النظرة العلمية فى التخطيط والإعداد بما فى ذلك توقعات المستقبل، وبين المجتمعات التى تواجه أزماتها بالصبر متخيلة عن حساب المهملين وعقابهم استناداً إلى مبدأ «الإرادة الإلهية».

هذا هو الفارق بين «العقل الفيبى» و«العقل الدينى»، فى حين يجد الأول تفسيراً لكل شىء فى الإيمان، يسعى الثانى للكشف عن الاسباب المباشرة للظواهر دون أن يتخلى عن «الإيمان». والواقع أن العقل الفيبى هو العقل المستريح القابل لآى تفسير يضع يافطة الإيمان، وهذا بالضبط ما حدث فى مأساة شركات توظيف الأموال باسم الإسلام. لقد ظن كثيرون - وهماً أو خداعاً - أن قوانين السوق يمكن بالإيمان ورفع يافطات الإسلام أن

تجعل البعض يحققون أرباحاً خيالية لا تتحقق فى أعتى المؤسسات  
الرأسمالية. كانت كلمة السر فى ذلك كله هى «البركة» التى هى قرينة  
«التقوى» دون إدخال «العمل» عنصراً فاعلاً فى المعادلة. هل يعقل أن يتخلى  
بعضهم طواعية عن قوانين العلم التى درسوها إلا إذا كان العلم مجرد  
قشرة على سطح الوعى ١٩

والخطاب الدينى لا يكرس هذه المقولة فى الحياة الاجتماعية فقط، بل  
يجعلها منهجاً معرفياً، فيختصر كل شىء فى مقولة واحدة سهلة، يحفظها  
الدارسون والطلاب ويكررونها عن ثقة ويقين، يتم اختصار «العلمانية» فى  
«فصل الدين عن الدولة» كما يتم اختصارها فى «الإلحاد». الأمر نفسه  
بالنسبة للماركسية والداروينية والفرويدية. ويعجب المرء حين يتشدد الطلاب  
بمثل تلك الأتاول بوصفها حقائق لا تقبل النقاش أو حتى التأمل. برامج  
وخطب ومواعظ، لم يقرأ منتجوها كلمة واحدة عن أى من تلك الاتجاهات  
والمذاهب، لكنهم قادرون على الحكم عليها، هكذا استناداً إلى من نقل عن  
المصدر الأسمى : سيد قطب الذى نقل بدوره عن أبى الأعلى الموددى. وفى  
قضية «أبو زيد» أعلن عبد الصبور شاهين ادعائه ضد نصر أبو زيد،  
ونقلها إلى مسجد عمرو بن العاص، ومنه انتشرت إلى كل المقالات  
والمساجد. كان الإعلان «أبو زيد يدافع عن العلمانية والماركسية، المذاهب  
الملحدة الكافرة» والاستنتاج أن أبا زيد كافر ملحد يؤمن بالمادية ويرفض  
التفسير الدينى للعالم.. إلخ.

والعلمانية لمن قرأ النذر اليسير عنها فى الكتب المدرسية والمختصات  
وبوادر المعارف ليست نعماً من التفكير معادياً للدين، بل هى تعادى القول

الكنسى - تأويل رجال الدين - العرفى للعقائد، وتناهض محاولة الكنيسة فرض تأويلها من أجل هيمنتها وسيطرتها، إنها نمط من التفكير يناهض «الشمولية» الفكرية و«الإطلاعية» العقلية للكنيسة، أى لرجال الدين، على عقول البشر حتى فى شئون العلم والحياة الاجتماعية. العلمانية هى مناهضة حق «امتلاك الحقيقة المطلقة» دفاعاً عن «النسبية» و«التاريخية» و«التعددية» و«حق الاختلاف» بل و«حق الخطأ». وفى ظل «العلمانية» ازدهرت الأديان، وتحرر أصحابها من الاضطهاد والمطاردة والمصارعة. قد تفوز بعض الأنظمة هذه المبادئ، وقد حدث هذا بالفعل فى ظل الأنظمة «الشمولية» فى شرق أوروبا. ولعله يحدث الآن فى غربها بفعل التحولات التى بدأت فى حدوث فى النظام العالمى بعد الحرب العالمية الثانية، ويحكم محاولة الرأسمالية العالمية «الهيمنة» و«السيطرة» على ثروات العالم الثالث. هذا كله باطل يجب مناهضته، لكن المبادئ العامة تظل صائبة ومشروعة. بل إن الوقوف فى وجه التبعية ومناهضة محاولات الهيمنة والسيطرة لا يتم إلا وفق مبدأ «عدم امتلاك الحقيقة» وهو مبدأ العلمانية الجوهرى والأساسى، هذا بالإضافة لكل ما يمكن أن يتحقق لو ساد هذا المبدأ فى حياتنا الفكرية والاجتماعية والسياسية.

نخلص من هذا كله إلى أن «العلمانية» ليست بالضرورة مضادة للعقيدة، بل إن الإسلام هو الدين «العلمانى» بامتياز لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت، ولأنه كما شرحنا فى كتابنا (انظر ص ٥٤ - ٥٥، ٥٩ - ٦٠) يمثل بداية تحرير العقل لتأمل العالم والإنسان، أى الطبيعة والمجتمع،

واكتشاف قوانينهما : «سنزيهم أياتنا فى الأفاق وفى أنفسهم». وقد كانت حركة «العلم» عند المسلمين - الحركة الاستدلالية المعرفية - تبدأ بمعرفة «العالم» بوصفه علامة دالة على «الله». العلم لا يبدأ من «الله» - الغيب - ليصل إلى الإنسان - الشهود - بل تبدأ الحركة من «الشاهد» لتصل إلى «الغائب». ويطول بنا المقام لو توقفنا أمام هذه الحقيقة لنلذل على «علمانية» الإسلام. وحين تخطى العلماء المسلمون عن مبدأ «قياس الغائب على الشاهد» وعكسوه إلى «قياس الشاهد على الغائب» كان ذلك على حساب «التقدم» والازدهار العلميين. وقد ناقشنا هذا التحول فى كتاب «مفهوم النص - الباب الثالث» وفى براستنا عن «إهدار السياق فى توليدات الخطاب الدينى». وكان الإمام الغزالى هو بطل هذا التحول، وكثته كان يمثل نقطة البدء فى الانقلاب عن «علمانية» الإسلام إلى «كهنوت» الفكر الدينى.

لذلك نرى أن معادة «العلمانية» فى الخطاب الدينى المعاصر - وهذا ما شرحناه فى «نقد الخطاب الدينى» : «يرتد - فى أحد جوانبه - إلى أنها تسلب إحدى ألياته الأساسية فى التأثير (ونقصد رد الظواهر إلى مبدأ واحد)، ويرتد - فى جانب آخر - إلى أنها تجرده من «السلطة المقدسة» التى يدعيها لنفسه حين يزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة الكاملة. ورغم استتكار الخطاب الدينى لموقف رجال الكنيسة فى بدايات عصر النهضة فإنه يقترب الخطيئة نفسها حين ينادى بأسلمة العلوم والآداب والفنون، ويجعل من ذاته «مرجعية» شاملة تكرر موقف الكنيسة الذى يستكره نظرياً» (ص ٣٢). وفى سياق هذا النقد لموقف الخطاب الدينى من العلمانية، تم الاستشهاد

بمقولة الساعة وصانعها التي وردت فى كتاب «يوسف القرضاوى»  
تلخيصاً لاتجاهات الفكر الغربى. وهى المقولة التى كذب عبد الصبور شاهين  
- لو زيف ولا فارق كبير بين الكذب والتزييف على كل حال - فنسبها  
للباحث.

وقد تم الاستشهاد فى سياق الكتاب بكثير من الأمثلة على عمليات  
التزييف والتشويه التى يلحقها الخطاب الدينى بكل فكر يخالفه، وذلك دون  
أية محاولة لنقد ذلك الفكر من داخله. إن الخطاب الدينى يكتفى عادة  
بالصاق بإفطة «الإلحاد» أو «المادية» وأحياناً «الصهيونية»، وهو الأمر المائل  
فى مناقشة فكر «نصر أبو زيد». وكما فعل ذلك بالعلمانية بفعله بالماركسية  
فيربط بينهما وبين الإلحاد من جهة، وبينهما وبين الصهيونية من جهة أخرى.  
ولم يكن الباحث فى سياق تحليل آليات الخطاب الدينى فى الكتاب مشغولاً  
لا بالدفاع عن العلمانية، ولا عن الماركسية، ولا عن غيرهما من النظريات  
والأفكار. والسبب فى ذلك بسيط وهو أن موضوع الكتاب ليس العلمانية ولا  
الماركسية بل هو تحليل الخطاب الدينى بالكشف عن آلياته ومناقشة  
منطلقاته. لذلك تصبح مقولة الدفاع عن الماركسية والعلمانية - وهى المقولة  
التي تصور عبد الصبور شاهين وأتباعه إمكان إلصاق تهمة الإلحاد بالباحث  
عن طريق نسبتها إليه - مقولة زائفة لا سند لها من داخل الكتاب. هذا  
بالإضافة إلى ما قام به التحليل من «فضيح» آلية الابتسار والاختصار  
والتشويه. يقول المؤلف فى نهاية التحليل :

«وليس هذا الخلط (بين العلمانية والماركسية والصهيونية) مما يعيننا



مناقشته هنا بقدر ما يعيننا الكشف عن توظيف آلية (رد الظواهر إلى مبدأ واحد) في الخطاب الدينى، وقد ألمحنا إلى اختزال الماركسية في الإلحاد والمادية، فليس مهماً على الإطلاق في أى سياق ورد قول ماركس إن (الدين أفيون الشعوب)، وليس مهماً كذلك أن يكون هذا القول موجه إلى الفكر الدينى والتأويل الرجعى للدين، لا إلى الدين ذاته، بل المهم أن يؤدى هذا الاختزال غايته الأيديولوجية. وهكذا يؤكد الخطاب الدينى - بمثل هذا التأويل والاختزال - مقولة ماركس، فى حين أراد أن يحضنها (ص ٣٥)، ويواصل المؤلف (ص ٣٦) : «ليس مهماً أيضاً فى سياق الخطاب الدينى إهدار مبدأ (الجدل) الذى يعد من أسس الفكر الماركسى ومن أولياته، وليس مهماً دعواه أنه فكر يهدف إلى تغيير العالم - لا مجرد تفسيره - بتغيير وعى الإنسان بوصفه أداة التغيير و (الفاعل) فى التاريخ والواقع، فالخطاب الدينى لا يستهدف الوعى بقدر ما يهدف إلى التشويش الأيديولوجى».

إن الكشف عن أخطار التشويه والاختصار، بل والابتذال فى مناقشة الأفكار، يعد من أهم أدوات (النقد) فى الكتاب، لأن سيطرة الخطاب الدينى على وعى العامة أدى إلى اقتناع كثير من الناس - وكثير من المتعلمين للأسف - بأنهم يعرفون ما هى العلمانية وما هى الماركسية وما هى الداروينية وما هى الفرويدية. بل يتناقش الناس علناً حول هذه الاتجاهات بطريقة مبتذلة. الأخطر من ذلك أن يشيع ذلك فى كتابات بعض الأساتذة - الذين صاروا مشايخ ووعاظاً - وللكتابة سحرها خاصة إذا كان الكاتب حاملاً لألقاب علمية لها خطرها. يتصدى الكتاب للظاهرة كاشفاً عن مدى

خطورتها في تزيف الوعي العام، وفي تكريس التخلف على جميع الأصعدة. الأخطر من ذلك تحويل المعرفة إلى «كبسولات» تُغنى عن الدخول في التفاصيل، استمراراً لعصر التلخيصات الذي كان إيدانا يقول عصر «التقدم» والازدهار في تاريخ المسلمين، إن الكشف النقدي عن الابتذال الفكري واحدة من أهم المهام التي نذر لها صاحب «نقد الخطاب الديني» حياته، دفاعاً عن الإسلام في نقاوته العلمانية، ودفاعاً عن «العقل» الذي كان الإسلام بداية مرحلة تحريره من قيود الكهنوت والوثنية.

(٤)

ومن الضروري هنا أن نحاول إزالة كثير من الالتباس في الوعي العرسي الإسلامي السائد، الالتباس الذي يقضى إلى تزيف المفاهيم أولاً، ثم إلى رفضها ثانياً. مفهوم «العلمانية» من المفاهيم الملتبسة غاية الالتباس، حيث تم وضعها وللأبد في خانة «معادة الكنيسة» التي تمثل «الدين»، فهي من ثم تعنى معادة «الاديان»، وباختصار تسارى الإلحاد. يعزى الفضل للمفكر سيد قطب في خلق هذا الالتباس، حين تحدث عن صراع العلماء ضد الكنيسة في أوروبا في العصور الوسطى تحت يافطة: «الفصام النكدة». ونقول من باب المساجلة ليس إلا، لا لسيد قطب وحده بل لكل معاندي العلمانية باسم الإسلام: إذا كانت الكنيسة وسلطة الكهنوت ظواهر لا وجود لها في الإسلام - كما تزعمون - فلماذا هذا التعاطف مع الكنيسة ضد العلماء والعلمانيين؟ لكن القضية ليست في التعاطف مع الكنيسة بقدر ما هي في مناهضة العلم والعلمانية.

وهنا نلتى لالتباس آخر في اشتقاق كلمة «علمانية»: هل هي من

العِلْم أم من العالم. والاساس الاشتقاقي للكلمة هو من «العالم» وليس من «العلم»، وإن كان هذا لا يعنى أن دلالة الكلمة فى تطورها التاريخي مفصولة عن دلالة «العلم». إن الاهتمام بالعالم وبشؤونه، وبإنسان بوصفه قلب العالم ومركزه، هو جوهر دعوة «العلمانية». وكان هذا الموقف مناقضاً لموقف الكنيسة الذى يجعل من «الأخرة» ومن «العالم الآخر» الهدف والغاية. الصراع إذن كان بين «الدنيويين» إذا صححت الترجمة، وبين «الأخروييين»، وهذا معناه تركيز الدنيويين على الناسوت/ الإنسان دون إهدار اللاهوت/ الدين، فى حين يركز الأخرويون على اللاهوت/ الدين مع إهمال الناسوت/ الإنسان. لكن السؤال هنا : هل أهملت الكنيسة حقاً شؤون «الدنيا» وعكفت على الانشغال بشؤون الآخرة ؟ التاريخ - تاريخ الكنيسة - يقول إنها كانت منغمسة فى شؤون الدنيا لحسابها ولحساب الإقطاع الذى تسانده، فى حين تدعو الإنسان/ القرنَ المُستقل للبحث عن خلاصه الأخرى فى طاعة الكنيسة، أى فى طاعة سيده الإقطاعي. وبعبارة أخرى كانت الكنيسة تمارس إنتاج أيديولوجيا القهر والاستغلال فى صراع دنيوى لا علاقة له باللاهوت أو بالدين.

وهذا يقودنا إلى التباس ثالث حول الفارق بين المسيحية والإسلام، وهو التباس يروج له الإسلاميون استناداً إلى نص إنجيلي - رغم أنهم جوهرياً يؤكدون تزيف الإنجيل الأصلي - يقول : «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، كما يستدلون إلى نص آخر يقول : «إذا ضربك أحد على خدك الأيمن فأدر له الأيسر». يستتبط بعضهم من أمثال هذه النصوص أن المسيحية فى جوهرها ديانة أخروية، أى غير علمانية. ويرون لذلك أن

الكنيسة أخطأت حين تخلّت عن دورها وانغمست في شؤون الدنيا وتدخلت فيها. وأصحاب هذا الاستنتاج يرون أن «العلمانية» كانت بمثابة حركة تصحيح دينية في أوروبا، أي أنهم يخالفون سيد قطب - دون أن يشيروا إلى ذلك - في مسألة «الفصام النكدة» تلك. ومن خلال علاقة التعارض التي يقيمونها بين الإسلام والمسيحية، حين يرون أن الإسلام دين ودنيا أو دين ودولة، يقولون إن العلمانية حالة غربية لا يحتاج إليها الإسلام.

هكذا نتحرك إلى الالتباس الرابع الخاص بالتعارض، بل والتضاد، بين الإسلام والمسيحية، على أساس أن المسيحية دين الخلاص الأخرى في حين أن الإسلام لا يفرّق بين الدنيا والآخرة ولا بين الدين والدولة. وأساس هذا الالتباس يمكن تلمّسه بصفة عامة في هذا الفصل غير التاريخي بين «الدين»، أي دين في نشأته ومرحلة تأسيسه، وبين تاريخه الاجتماعي البشري. التجربة التاريخية لكل من الإسلام والمسيحية في مرحلة النشأة والتأسيس مختلفة : نشأت المسيحية كدين أقلية في مجتمع خاضع لسلطة خارجية، لذلك كان من الطبيعي أن تنحو تعاليمه ناحية المسالمة والمواذعة. لكن ذلك لم يستمر بعد أن تبنت الدولة المسيحية وجعلت منها ديناً لها، وهنا نشأت الفرق والاتجاهات والتفاسير المختلفة. ومعنى ذلك أن الحديث عن مسيحية جوهرية ثابتة خطأ منهجي فادح، والحديث عن الطبيعة الأخرى الثابتة إنتاج لوعي أيديولوجي زائف.

الأمر نفسه ينطبق على الإسلام الذي اجتاز فترتين حاسمتين في مرحلته التأسيسية : الفترة المكية، حيث كانت التعاليم ترتبط بالعقيدة

وبالوحد والوحيد، لكنها تنحو اجتماعياً منحى المسألة والمواضع. لم يكن  
لحمد أى سلطة فى مكة سوى مساندة قومه بنى هاشم له ضد عداء قريش.  
وفى الفترة المدنية صار الإسلام دولة، وتوحدت السلطان الزمنية والروحية  
فى يد القائد الروحى والنبي الذى يتلقى الوحي. ونلاحظ هنا أن التعاليم  
الدينية أخذت منحى دنيوياً، وأن ممارسات النبي صارت ممارسات قائد  
الدولة. هذا التحول، هل هو تحول فى بنية الدين ذاته، أم هو تحول  
تاريخى ؟ وماذا لو لم يلق النبي تأييد أهل المدينة ومساندتهم ؟ لكن السؤال  
الأخطر : هل هذا التوحد التاريخى الذى حدث فى المدينة بين السلطتين  
خاص بشخص النبي أم أنه توحد أبدي دائم يجب الحفاظ عليه ؟ من  
الواضح أن الخلاف بين الانتصار وأهل مكة حول مسألة «الحكم» انصب على  
هذه النقطة، ومن الواضح أنه كان ثمة اتجاهان : اتجاه للفصل تزعمه أهل  
المدينة، واتجاه للدمج تزعمه أهل مكة. وتطلب اتجاه الدمج، وهذه غلبة  
تاريخية تفسرها نظرية العصبية عند ابن خلدون، بمعنى أنها غلبة اجتماعية  
سياسية لا إقرار لمبدأ ديني. هكذا نرى العودة للتاريخ الاجتماعى السياسى  
لكل من المسيحية والإسلام تنفى هذا التعارض الذى يضع الأولى فى خانة  
«الأخرة» ويضع الثانى فى خانة «الدنيا».

ويقودنا ذلك إلى الالتباس الخامس، وهو التباس خاص بالبيدولوجيا  
الإسلام السياسى الراهنة : إذا كان الإسلام ديناً ودنياً، وإذا كانت  
العلمانية هى الدنيوية، فلماذا رفض العلمانية ومعاداتها ؟ فى هذا السؤال  
ينكشف المستور : يجيب بعضهم إن الإسلام لا يحتاج للعلمانية لأنه لا  
يعادى العلم من جهة، ولا يهمل الدنيا من جهة أخرى، وهذا لا يفسر ذلك

العداء الشديد للعلمانية الذي يصل إلى حد التحريم. وهنا نصل إلى تعارض  
الشعار الإسلامى (الإسلام دين ودنيا) مع موقف أيديولوجيا الإسلام  
السياسى من القضايا الدنيوية : السياسية، الاقتصادية الاجتماعية من  
جهة، والثقافية الفكرية الإبداعية من جهة أخرى. اتجاهات أسلمة العلوم  
والفنون والآداب، وكذلك المؤسسات والبنى، تفضى إلى تحكيم المعايير  
الأخرى / الأخلاقية فى الممارسات الدنيوية. وبعبارة أخرى، المطلوب  
ارتهان الدنيا لصالح الدين، أو بالأحرى لصالح التثويل السلطوى للدين،  
وهو ما يؤدى إلى نفى الإنسان وإلى نفى العالم. فى تاريخ الفكر الإسلامى  
يجب الفصل فيما إذا كان الفكر يوجه حركة الإنسان ناحية الله (الأشعرية  
والصوفية) أو فيما إذا كان ينطلق من بنية اللحظة التأسيسية الأولى فى  
الوحي : الله يخاطب الإنسان بلفته موجهاً له رسالة لتحقيق مصلحته  
الدنيوية أولاً. وسنجد أن سيادة الاتجاه الأول السلطوى سيادة لها أسباب  
اجتماعية تاريخية، وليست نابعة من صندق موضوعى يتماهى مع جوهر  
الدين.

هنا نصل إلى الخلاصة : إذا كان التوحد بين السلطة الزمنية  
والسلطة الروحية حدثاً تاريخياً وواقعة اجتماعية، فمعنى ذلك أنها ليست  
جوهر الإسلام. ويكون النداء العلمانى الراهن نداء فى معركة اجتماعية يتم  
فيها ارتهان العالم والإنسان لصالح التثويل السياسى النفى البراجماتى  
(السلطوى) للإسلام. ثانياً : إن واقعة الوحي ذاتها واقعة تاريخية وليست  
واقعة أزلية ميتافيزيقية. بدليل أن المسلمين اختلفوا فى علم الكلام حول «قدم  
الكلام الإلهى أو حدوثه» (قدم القرآن وخلقه). وهذا الخلاف يؤكد أن سيطرة

مفهوم «القديم» يجد تفسيره في التاريخ الاجتماعي السياسي ولا يعطى للمفهوم صدقاً موضوعياً. ومن منظور فلسفي لا هوety يجب التفريق بين الفعل الإلهي في التاريخ والفعل الإلهي خارج التاريخ. الفعل الإلهي في التاريخ فعل تاريخي خاضع لمنهج التحليل التاريخي، وهكذا الوحي والكلام الإلهي والقرآن. إن سعى لغة النصّ لتحويل اللحظي والتاريخي إلى دائم وأبدى وثابت هو جزء من بنية اللغة بشكل عام، وواحد من أهم آليات اللغة الدينية بشكل خاص. لكن هذا التسامي والتعالي بالدلالات لا ينفي أهمية الفحص التاريخي للدلالات. لذلك نجد أن استناد الخطاب الإسلامي إلى بعض النصوص لطرح مفاهيمه وأفكاره يحتاج إلى تفكيك لكشف بنية الدلالة واكتشاف تاريخيتها، وهنا تتكشف كل أيديولوجيا التزييف للدين والدنيا، كما يتبين حجم الفزع الأيديولوجي من النداء العلماني.

بقيت كلمة أخيرة :

أن العلمانية هي الحماية الحقيقية لحرية الدين والعقيدة والفكر وحرية الإبداع، وهي الحماية الحقيقية للمجتمع المدني ولا قيام له بدونها. إن الذين يتحدثون باسم الإسلام عن المجتمع المدني ويرفضون العلمانية يقعون في تناقض مبدئي، وأقل منهم تناقضاً أولئك الذين ينادون صراحة بالدولة الدينية المؤسسة على «الحاكمية». خطر الخطاب الإسلامي بشقيه (المدني والديني) أنه يحول «الدين» إلى مجرد وقود سياسي،

وبذلك يحرم المجتمع من الطاقات الروحية والأخلاقية للدين. ومن أجل هذا يلجأ إلى تزيف المفاهيم وعلى رأسها «العلمانية» حيث ينتقل من مسألة «فصل الدين عن الدولة» إلى تعبير «فصل الدين عن المجتمع»، وهكذا يقوم بعملية خداع دلالي عن طريق هذه النقلة غير الملحوظة غالباً. العلمانية كما شرحناها في سياقها التاريخي وفي دلالتها الفكرية لا تعادى الدين، ولكن بما أنها تعتمد على مبادئ كلية مهمة فهي التي تحرر الإنسان حتى من الاضطهاد الديني. من أهم مبادئ الفكر العلماني أنه لا سلطان على العقل إلا العقل، ونقصد بذلك العقل كفعالية ونشاط باستمرار، وليس العقل بما هو معقولات ثابتة كما يتوهم الإسلاميون.

الإسلام في حركته الأساسية يعد - من جانب آخر - نقيضاً للجاهلية، أي للسلوك الفردي والاجتماعي القائم على الطائفية والعصبية العرقية. وحين يؤكد هذا النقيض يؤكد بالاحتكام إلى «العقل». وعلينا أن نوسع مفهوم «العقل» لا ليعني «القيد» كما هو في التراث الإسلامي لنؤكد مفهوم «الحرية»، وهو مفهوم تأسس في النصوص الدينية. وإذا أضفنا لمفهوم «العقل» و «الحرية» مفهوم «العدل الاجتماعي» نكون هكذا صُغْنَا مبادئ ثلاثة يمكن اعتبارها «مقاصد كلية» جديدة للمشروع الإسلامي. وهنا نتجاوز



«المقاصد الكلية» التى أنجزها الشاطبى منذ عدة قرون، لكن الأمر يحتاج لقراءة علمانية لا للنصوص وحدها بل للتاريخ الاجتماعى للمسلمين وللواقع الذى تدور المعركة على أرضه. هنا تصيح «العلمانية» مطلباً ملحاً لحماية الإسلام ذاته، بدلا من اللجوء إليه كمجرد ملاذ أو ملجأ أو مهرب.

ربما لا تصل الرسالة إلى الإسلاميين، لكن من المهم أن تصل إلى «العلمانيين» الذين يخضعون للابتزاز الدينى فى أغلب الأحوال، فيتحاسنون استخدام مصطلح «العلمانية» تقيّة وخشية الاتهام بالكفر والإلحاد، لكنهم بهذه التقيّة يؤكّدون بالصمت التزييف الذى كشفناه، هذا إلى جانب أن تركيزهم على مسألة «المجتمع المدنى» دون ذكر للعلمانية يؤدى إلى تزييف مفهوم «المجتمع المدنى» ذاته، لأنه لا يمكن أن ينهض إلا على أساس علمانى. والأهم من ذلك كله أن تصل الرسالة إلى الجمهور الصامت العائر بين «الإسلام» و «العلمانية» والمتردد بالصمت، الذى يُفخّس صمته إلى استمرار الحال على ما هو عليه، لأنه بالصمت يؤيد السلطة أو السلطات القائمة المتردة بدورها، والتى تزايد على كلا الاتجاهين فتبدو ذات وجهين، وتؤكد تبعيتها فى جميع الأحوال.

(٥)

ينقلنا ذلك إلى «الكهنوت» الذى يدافع عنه الخطاب الدينى حين يتهم «أبو زيد» بأنه يهاجم الصحابة والأئمة. لقد صدر كتاب عنوانه «نقض مطاعن نصر أبو زيد فى القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين» (المختار الإسلامى للطبع والنشر، القاهرة ١٩٩٣). وهو كتاب إن دل على شيء فإنما

يدل على تحول الصحابة والأئمة - في وعى أستاذ جامعي - إلى آلهة لا يجوز المساس بهم بالنقد، حتى لو كان النقد متوجهاً لما يسمى بـ «العقل الجمعي» في فترة تاريخية محددة، ولأن مستوى النقاش في الكتاب لا يترفع كثيراً عن مستوى مواظ شيوخ المساجد والزوايا وإن فاقهم في استخدام مفردات الشتائم التي تصل إلى حد البذاءة، فإننا لن نتوقف هنا عند تفاصيل ما ورد فيه. ويكفي هنا مسألة «الطعن في الصحابة» للاعتبارات الآتية :

الاعتبار الأول : أن الطاعن في الصحابة لا يضيره كثيراً أن يطعن في غيرهم، لأنه «لا يضر الشاة سلخها بعد ذبحها». الصحابة من منظور أمثال صاحب الكتاب رياءهم النبي ومدحهم الله سبحانه في كتابه ووصفهم بصفات التقوى والسكينة.. إلخ (انظر ص ٥٠ - ٥٤ من الكتاب) فلا يجوز المساس بهم ولا بمصرهم، ولا يجوز أن يخضع مجتمعهم للتحليل بمعايير التحليل الاجتماعي، ولا يجوز النظر إلى صراعاتهم وخلافاتهم بوصفها صراعات وخلافات بشرية : إنها مجرد خلاقات في الفهم والتأويل والتفسير، ولكل منها وجه من الحقيقة، وما علينا إلا التسليم بذلك.

الاعتبار الثاني : ما تثيره مسألة «الطعن في الصحابة» من الاتهام الذي شاع وانتشر عن الباحث بأنه «يطعن في القرآن» أو «يشوه تاريخه»، وذلك في سياق مناقشتنا لمسألة «الأحرف السبعة». وقد وصل أمر الاتهام بالطعن في القرآن إلى أن نقلته الصحافة من لغة «المجاز» إلى لغة الحقيقة حين صدرت صحيفة «الشعب» - لسان حال حزب العمل (الإسلامي) -

تحقيقها بتاريخ ١٣/٤/١٩٩٣ بكاريكاتور يصور شخصاً مكتوباً على رأسه «نصر أبو زيد» يمسك خنجرًا يطعن به المصحف لتسليط من المصحف الدماء. هذا عن يمين الرسم، أما الجانب الأيسر منه فيحتله وجه امرأة محجبة ذات ملامح هادئة وضامة، وفي وسط الرسم شخص مزدوج الوجه : وجه باسم ينظر إلى جهة اليمين - نصر أبو زيد والمصحف الذي يسيل منه الدماء - قائلًا «حرية رأى»، والوجه الآخر عابس متجهم ينظر إلى المرأة في اليسار قائلًا «تطرفة». مكتوب على الصورة المزدوجة الوجه في منتصف المشهد الكاريكاتوري «العلمانيون».

لذلك كله يمكننا أن نعتبر أن اتهام «الطعن في القرآن» هو الاتهام المركزي الذي تفرعت منه باقي الاتهامات الخاصة بالطعن في الصحابة والائمة، وعلى رأسهم الإمام الشافعي بالطبع. ولبيان تزيف المفاهيم وتشويه الأفكار وصولاً إلى هذا الاتهام - الذي بداه تقرير عبد الصبور شاهين - نتوقف أمام أهم الأفكار المطروحة في دراسات الباحث عن القرآن، طبيعته وتاريخه ومنهج دراسته وتحليله. وهناك كتاب كامل عن الموضوع هو «مفهوم النص» : دراسة في علوم القرآن، صدرت طبعته الأولى عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، وصدرت الثانية عن المركز الثقافي العربي (بيروت - الدار البيضاء)، وطبعته الثالثة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب.

اعتمدت دراستنا في ذلك على ما أطلقنا عليه اسم «الحقائق الإمبريقية» المعروفة جداً في «علوم القرآن» من مثل «المكي والمدني» و«أسباب النزول» و«الناسخ والمنسوخ» و«طبيعة الرعى» وأضفنا إليها في

الباب الأول «الملتقى الأول للوحى». وقد أوصلتنا تلك الحقائق إلى علاقة وثيقة بين مفهوم الوحى فى ثقافة ما قبل الإسلام وبين مفهوم الوحى فى القرآن. واستتبطننا من ذلك أن الوحى ليس ظاهرة مفارقة للواقع التاريخى الاجتماعى الذى نزل فيه القرآن، وأن على الباحث دائماً أن يضع هذا الواقع التاريخى فى اعتباره. وشرحنا بما لا يدع مجالاً للتوهم أن التحليل التاريخى الاجتماعى لظاهرة الوحى لا يتعارض مع المصدر الإلهى للوحى. وأكدنا أن فهم القرآن بوصفه بناءً لغوياً ومنتجاً ثقافياً لا يعنى إنكار جانبه الإلهى إطلاقاً. وفى الباب الثانى من الدراسة تناولنا علوم «المناسبة بين الآيات والسور» و «الخاص والعام» و «الإعجاز» و «الوضوح والغموض» و «التفسير والتأويل». كانت تلك العلوم كاشفة عن تأثير النص القرآنى فى تشكيل ثقافة ما بعد الإسلام. وقلنا إن النص المنتج (يفتح التاء) مع ظاهرة الوحى تحول - فى سياق التاريخ الاجتماعى - إلى نص منتج (يكسر التاء). وقلنا إن علوم الثقافة العربية - بما فيها الفلسفة والشروح على الفلسفة اليونانية - لم تخل من تأثر بهذا النص الذى صار هو «المعيار» فى تاريخ الثقافة.

فى «الباب الثالث» ناقشنا «التحول» الذى أصاب مفهوم النص - نكرر مفهوم النص لا النص ذاته - فى الثقافة مع تطور الفكر فى إطار تاريخ المجتمع العربى. وحللنا فى هذا السياق أطروحات الإمام الغزالى كاشفين عن أبعادها الاجتماعية والسياسية ودلالاتها الأيديولوجية، وهى الأطروحات التى صارت مهيمنة فى مجال الفكر الدينى، وهى التى يعتمد عليها الخطاب الدينى المعاصر فى مجمله.

كان من الطبيعي أن يشير الكتاب كثيراً من التساؤلات، لكنها كانت تطرح جميعاً في الندوات وقاعات الدرس. وكانت تنور كلها حول «الخشية» من منهج التحليل اللغوي لما يمكن أن يؤدي إليه من مساس بقداية النص. لكن العجيب والغريب أن أحداً من أقطاب الخطاب الديني لم يكتب عن الكتاب ولم يناقش أطروحاته، وذلك باستثناء أستاذ أزهرى كتب مقالا في مجلة «الأزهر» (سبتمبر ١٩٩١) عن «دراسة القرآن على الطريقة اليسارية» وهو مقال لا قيمة له لأنه لم يناقش شيئاً. وكتب الشيخ عبد الجليل شلبى سلسلة مقالات في جريدة «الجمهورية» لم تتناول من الكتاب إلا الفصل الأول، ثم تناولت بالهجوم والتجريح محمد أحمد خلف الله صاحب رسالة «الفن القصصى في القرآن» التي أثارت ضجة شبيهة في الجامعة وخارجها عام ١٩٤٨، والأستاذ الذي كان مشرقاً على الرسالة الشيخ أمين الخولى (جريدة الجمهورية ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩ مايو ١٩٩١م).

ومن الطريف أن الشيخ عبد الصبور شاهين زعم، في سياق الضجة الإعلامية حول تقريره المشبوه، أنه تدخل لحماية هذا الكتاب (مفهوم النص) وصاحبه من الأزهر، حيث وجد هذا الكتاب في مجمع البحوث الإسلامية مكتوباً عليه كلمة «كافر». زعم الشيخ أنه عارض الأزهر ومسئوليه في موقفهم من هذا الكتاب (روز اليوسف ١٩٩٣/٤/٥ ص ٥٥). ولا نريد أن نكذب الشيخ لأنه هو نفسه يكذب نفسه حين يدلى في التصريح نفسه أن قضية «أبو زيد»: «لو تحولت إلى النائب العام فربما يصبح مستقبله (...) مهتداً بالضياع (...) لقد أرضيت ضميري العلمي بالتقرير الذي كتبته وأستعد لقبول السقوط والانحراف في الفكر». وهذه أقوال متناقضة.

فأغلب الظن أن الشيخ عبد الصبور شاهين - إن لم يكن كاذباً في مسألة موقف الأزهر من مفهوم النص - أراد بتقريره أن يقدم للأزهر مبررات إضافية للتكفير ويأثر رجعي، لكن الدليل على كذب الشيخ إعلان الأزهر على لسان مدير إعلام مكتب شيخ الأزهر - محمود الحنفى - رداً على ما نشر في جريدة «عقيدتى» (٤/٢٧) عن قيام الأزهر برفع دعوى للتفريق بينى وبين زوجتى، وعن اجتماع مجلس مجمع البحوث الإسلامية برئاسة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق لبحث قضية (...) والآثار التى تترتب عليها من هجوم قادة العلمانية على الفكر الإسلامى ودراسة التقارير التى وردت حول الموضوع : أعلن الأزهر (روز اليوسف ٢ مايو ١٩٩٢ ص ٢) أن لا علاقة للأزهر بما نشر فى صحيفة «عقيدتى»، وأضاف المتحدث الإعلامى : «إن الأزهر يضم لجنتين فقط : اللجنة العليا للدعوة، ولجنة الوعظ والإرشاد، ولم تتم إثارة «قضية أبو زيد» فى أى منهما.

ويصرف النظر عن أكاذيب عبد الصبور، فإن دفاعه المزعوم عن «مفهوم النص» - إن صح - لم يشفع لمؤلفه فى أن يحظى إنتاجه العلمى بالقرأة الموضوعية نفسها غير المتربصة. وأغلب الظن أن «التربص» كان قائماً منذ صدور «مفهوم النص»، وما أحدثه من أثر إيجابى فيما كتب تقريراً له، وهو كثير. وكان عبد الصبور شاهين فى انتظار الفرصة لكى ينقض على خطاب «أبو زيد» النقدى. ومن هنا فقد أثار مسألة العدوان على قداسة النص والظعن فيه من زاوية أخرى لابد من شرحها قبل إيراد اتهامات شاهين فى تقريره المفترض، والذى تولدت عنه - بآليات النقل والاتباع - كل الاتهامات التى تنصدر مانشيتات بعض الصحف.

فى أكثر من بحث تعرضنا لمسألة التخوف على قداسة النص القرآنى من دراسته وفق مناهج التحليل اللغوى المعاصر وأدواته. وكان استدلالنا لتبديد تلك المخاوف يعتمد على الطبيعة المزوجة للنص، تلك الطبيعة التى تجمع بين الإلهى والبشرى. الله سبحانه وتعالى هو المتكلم، لكن اللغة التى أوحى بها كلامه هى اللغة العربية (لسان القوم الذين نزل فيهم الوحي). وشرحنا أن الوقوف عند جانب (المتكلم) ينفى أو يكاد صفة «الرسالة» عن القرآن، وهى صفة متواترة. والرسالة تعنى الاهتمام بالمخاطب (بفتح الطاء)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن تجاهل «بشرية» اللغة، لأنها ظاهرة اجتماعية. وحتى إذا كنا من الذين يتصورون أن الأصل فى اللغة تعليم الله سبحانه وتعالى لأدم الأسماء كلها - بحسب ما ورد فى سورة البقرة وبناء على فهمه فهماً حقيقياً - فإن ظاهرة «تعدد اللغات» واختلافها تؤكد أن البشر قد أبدعوا عن هذه اللغة الأصلية - التى لا نعرف كنهها ولا طبيعتها - لغاتهم البشرية. ومعنى ذلك أن الجانب البشرى فى الوحي، سواء من جهة المتلقى الأول وهو النبى (صلى الله عليه وسلم) أو من جهة اللغة، هو الذى يجب أن يحتل اهتمامنا.

ولكى نزيد القضية وضوحاً وبروزاً جاء الحديث عن طبيعة السيد المسيح، وقلنا إن معجزة ميلاده لا تنفى بشريته، وكونه بشراً من لحم وبم لا ينفى المعجزة الإلهية لهذا الميلاد، وهنا عقدنا المقارنة بين القرآن والمسيح من حيث إن كليهما «كلمة الله»، الأولى أوحيت إلى محمد ليبلغها إلى قومه، والثانية ألقيت إلى مريم. وهى مقارنة تهدف إلى كشف تهاافت منطق الذين

يقفون فقط عند الجانب الإلهي من القرآن، ويدافعون عنه في مواجهة خطر مزعوم. إن سعى الباحث لإنتاج وعى علمي بالدين وتفسير عقلاني للنصوص يُدخل التاريخ ومصالح البشر عنصراً جوهرياً فيه هو الخطر الذي يحسه الخطاب الديني. ولعل هذا الخلاف - إلى حد التكفير - يستدعى إلى الأدهان معركة الخلاف حول «قدم القرآن وحدثه» مع الفارق بين الصيقتين وبين المعركتين بالطبع. وهذا الخلاف الأخير تعرض له الباحث بالتحليل والتفسير في أكثر من بحث من بحوثه.

أصحاب مقولة «القدم» يقفون عند الإلهي، ويتصورون للقرآن وجوداً أزلياً في اللوح المحفوظ خارج التاريخ. أى أن للقرآن وجوداً خارج مصالح البشر وخارج قوانين علاقاتهم الاجتماعية. ومثل هذا التصور ينتج «الكهنوت» بكل تفاصيله وظلاله الكنسية في العصور الوسطى. لكن ذلك لم يمنع الباحث في أكثر من سياق من نقد أصحاب مقولة «خلق» القرآن وحدثه، لما قاموا به - حين ناصروهم الخليفة المأمون - من اضطهاد لخصومهم، الأمر الذي حول الخلاف الفكري إلى نزاع سياسى تحسمه السلطة (مجلة القاهرة، أكتوبر ١٩٩٢).

الخلاف إذن خلاف تصورات وليس خلاف عقيدة، وهناك فارق يعرفه الباحثون جميعاً بين «الظاهرة» في ذاتها، وبين «التصور» الذي ينتجه الناس في عصر معين من الظاهرة. والعلوم الإنسانية - التي ينتمى إليها تحليل الخطاب - تدرس «التصورات» وتحلل مفاهيم الناس. من هنا حين يسعى الباحث إلى إبراز البعد البشرى لظاهرة الوحي - والقرآن من ثم - فإنه لا



يريد إلغاء البعد الإلهي، إنه يسعى لتأصيل وعى كلى للظاهرة نقيضاً للرعى الجزئى المؤدى إلى خلق «الكهنوت» الذى يحتكر حق التأويل ويرفض الاختلاف، بل ويسعى لامتلاك الحقيقة الدينية، ومن ورائها الاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية. فى هذا السياق وقعت المقارنة بين القرآن والمسيح وبين محمد والسيدة العذراء. ويمكن أن نضيف هنا كثيراً من الأدلة الخطابية التى يمكن لأصحاب الخطاب الدينى أن يفهموها : هل آدم الذى خلقه الله بيديه ونفخ فيه من روحه - طبقاً لما جاء فى القرآن - بشر أم إله ؟ هو بشر بالقطع رغم مصدره الإلهي، فلماذا إذا قلنا إن للقرآن من حيث لغته - التى هى اجتماعية بشرية - جانباً بشرياً هو الذى يعنينا فى الدراسة ويمهد لنا مناهج الفهم، لماذا إذا قلنا ذلك صرنا كفاراً ملاحدة طاعنين فى القرآن والعقيدة 119

يقول عبد الصبور شاهين فى تقريره المشبوه تعليقاً على مقالة «الكشف عن أقنعة الإرهاب» بالعرف الواحد، لاحظ الإحساس الطاغى بامتلاك الحقيقة فى الحكم على الأفكار : «والباحث فى هذا المقال يكشف أيضاً عن خلل فى الاعتقاد إذ يرى أن الإلهى إذا تجلى فى اللغة يكاد يكون بشرياً، وأن الإلهى تجلى فى القرآن (التنزيل) كما تجلى فى المسيحية فى صورة المسيح البشر، ابن الإنسان، وهذا كفر صريح (ثم شطب العبارة الأخيرة واستبدلت بها للتخفيف عبارة : وهذا تصور غريب ومرفوض)، ويواصل التقرير «فى رايه (يقصد الباحث) أن هناك جدلية الإلهي/الإنسانى، وهى صيغة من التلازم بين الطرفين لكل منهما أثر فى الآخر،

وهل هناك إهانة للعقيدة أشنع من هذا ؟». ويعود عبد الصبور شاهين في تعليقه على دراسة «إمداد السياق في توليدات الخطاب الديني» ليكرر الاتهامات نفسها مضيفاً إليها تزيف الأفكار، والكذب على لسان الباحث بأقوال لم ترد. ومن الجدير بالذكر أن البحث يقدم تحليلاً في قسمه الأول لمستويات السياق التي يجب الاهتمام بها ومراعاتها في فهم النص القرآني. هذا التحليل يتجاهله التقرير تجاهلاً تاماً، قافزاً بشكل مباشر إلى النتائج التي يرفضها عارضاً لها بشكل مشوه مبتذل، بل وخائن لأبسط قواعد الأمانة العلمية. يقول عبد الصبور شاهين ناقلاً :

«يتم في توليدات الخطاب الديني للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق التي ناقشناها في القسم الأول. وفي كثير من الأحيان يتم إغفال كل المستويات لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه. إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلي قديم للنص القرآني في اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية في ثقافتنا». ثم يواصل عبد الصبور شاهين معلقاً ومصدرراً أحكامه التي لا تقبل الرد : «وهذا الكلام الغريب ناشئ عن المقولة التي يؤمن بها وهي (أن القرآن منذ أن نزل على محمد أصبح وجوداً بشرياً منفصلاً عن الوجود الإلهي) فإعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة، وكونه كلام الله أسطورة وانتماؤه للمصدر الغيبي أسطورة، فهو (الباحث) يتحدث بحسم عن أسطورة وجود القرآن في عالم الغيب إنكاراً لما لا يقع تحت الحس، وعالم الغيب لا يصلح (موضوعاً) للفكر، بل هو موضوع للاعتقاد فقط، فضلاً عن استخدام

كلمة (أسطورة) فى وصف وجود القرآن، وهو تعبير لا يليق، إن لم يكن تجاوزاً قبيحاً» ١. هـ.

لن نتوقف طويلاً عند الأستاذ الجامعى (عضو اللجنة العلمية الدائمة للأساتذة) الذى لم يقرأ من دراسة مطولة سوى هذه السطور التى تمثل واحدة من نتائج التحليل الموجودة فى القسم الأول. أقصد بالطبع «القراءة» بمعناها الحقيقى لا مجرد التلاوة. ولنا على تلك الأحكام مجموعة من الملاحظات التى تكشف عن خطاب شاهين المتربص. الملاحظة الأولى البارزة : تصور الشيخ امتلاكه للحقيقة، لأن وجود القرآن فى اللوح المحفوظ منذ الأزل باللغة العربية مجرد «تصور» وليس حقيقة يمكن التاكيد منها. إنه «تصور» - ضمن «تصورات أخرى» - لعالم الغيب الذى لا يصلح كما قال بحق موضوعاً للفكر. لماذا إذن يجعل الشيخ من «تصوره» - وهو تصور كثير من أصحاب نظرية «القدم» - الحقيقة الثابتة فى عالم الغيب ؟ هل اطلع الشيخ وأسلافه الأشاعرة على ذلك «الغيب» ؟ أم هو الإرهاس ؟ إن قول الله تعالى عن القرآن : «بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ» لا يعنى بالضرورة المعنى الحرفى للوح، فثمة إمكانية أكثر توافقاً مع المنهج العقلى للإسلام للتأويل المجازى للوح والكوسى والعرش.. إلخ. والخلاف حول ذلك يامولانا ليس خلافاً فى «العقيدة»، بل هو خلاف «تصورات». من الذى منح «تصورك» صفة الحقيقة المطلقة ؟ إنه الاستناد إلى سلطة السلف والتراث، الآلية التى حللناها فى «نقد الخطاب الدينى».

الملاحظة الثانية : استنتاجك أن إعجاز القرآن أسطورة وبكونه كلام الله أسطورة مغالطة، بل تزيف وخيانة لأبسط قواعد الأمانة. الحديث كان

عن «أسطورة» تصور الوجود الأزلى فى اللوح المحفوظ. وبقية «التصور» الذى لا يعلمه الشيخ : أن القرآن مكتوب فى اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف من كلماته فى حجم جبل يسمى جبل «قاف». هل يدرك الشيخ ما هو جبل «قاف» هذا ؟! هو جبل أسطورى يحيط بالأرض من كل جهة، أسهب المتصوفة فى الحديث عنه وربما نبغ تصوره من تحليل الصورة الكتابية للحرف (ق) الذى تقع على طرفه الايمن دائرة، تصور المتصوفة - والحرفيون منهم بصفة خاصة - أنها دائرة الأرض. هل أحيل الشيخ إلى قراءة كتابى «فلسفة التلويل» خاصة ما كتب عن تلويل الحروف ؟! لقد كان الكتاب ضمن الإنتاج المقدم ليفحص العضو المحترم ما إذا كان هناك استغلال لبعض الأفكار أو الأطروحات أم لا. هل فعل الشيخ ذلك ؟ كلا، بل اكتفى بتوزيع الاتهامات والأحكام القطعية بالكفر.. إلخ.

الملاحظة الثالثة : الأحكام الصريحة مثل «خلل الاعتقاد» و «الكفر الصريح» و «إهانة العقيدة» أحكام تفضى إلى ما أفضت إليه من نتائج، لكن الأهم من ذلك أنها تؤكد ما سبق شرحه فى نقد الخطاب الدينى من محايطة مقولة «التكفير» لبنية الخطاب الدينى. وفى سياق هذه الملاحظة يعيب التقرير على الباحث نقده لخطاب سيد قطب فى الكتاب المشار إليه لأنه يصم كل المخالفين بالكفر. هنا يثور عبد الصبور شاهين لأنه يرى أن وصف المخالفين فى العقيدة بالكفر جزء من عقيدة الإسلام. وهذا التصور يوافق عبد الصبور شاهين فيه كثيرون، وقد دافع المدافعون عن تقرير عبد الصبور شاهين على أساس أن «التكفير» منهج إسلامى قرأنى. يقول عبد الصبور شاهين فى تقريره :

«وقد تتبع الباحث فكر سيد قطب حتى فيما أثبتته نصوص القرآن، فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر، وكأنه اعتراض على القرآن ذاته الذى جاء فيه فى سورة البينة (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة) كما جاءت آيات كثيرة فى وصف المخالفين للإسلام بالكفر» ونلاحظ هنا أن كاتب التقرير يخلط بين «الخطاب القرآنى» وبين الخطاب الدينى، فاتهمات الكفر يوزعها الخطاب الدينى على الأعيان والأشخاص - كما هو الحال فى التقرير - فى حين أن الخطاب القرآنى يحكم على أوصاف وتصورات وعقائد دون تحديد أو تخصيص.

ولا نريد أن نلفت انتباه صاحب التقرير - أستاذ اللغويات أو رئيس قسم اللغويات - إلى أن كلمة «كفر» تستخدم بدلالات متدرجة ومتفاوتة فى الخطاب القرآنى، بدءاً من المستوى اللغوى - الذى يعنى الستر والتغطية - إلى المستوى الاصطلاحي. والخطاب القرآنى فى النهاية - كما يعلم الشيخ - لا يستدل به بعثل هذه البسامة والخفة، التى يعيها أمثاله - غير شاشات التلفاز فى المناسبات العصبية - على شباب الجماعات الإسلامية. وهذا يقودنا إلى ملاحظة رابعة وأخيرة هى أن أستاذ اللغويات - أو رئيس قسمها - لم ينتبه أو يشر - ولو من باب النقد والاعتراض - إلى أى من أدوات التحليل المستخدمة فى الأبحاث وهى كثيرة. ويعنى ذلك أن «الخيانة» العلمية التى يقتربها التقرير تبدأ من التزوير لتنتهى إلى الابتذال فالتضحية بالعلم من أجل الوعظ. السبب معروف، فلا يمكن مقارنة ما يدره الوعظ

للشيخ من أرباح بما يمكن أن يدره العلم، ولم يخجل الشيخ أن يقول لطلابه ذلك في إحدى محاضراته : لو كنت أعرف أن كل هذه الضجة ستحدث ؟ كل هذه الضجة ومكافأتى عن قراءة الإنتاج - كل هذا الإنتاج - خمسة وأربعون جنيهاً فقط !

(٦)

يتغاضل إلى جانب اتهام «الطمع في القرآن» مسألة «الطمع في الصحابة» فالصحابة من منظور الخطاب العلمى بشر يخطئون ويصيبون، لقد اختلفوا إلى حد القتال بالسيف كما هو معروف، فكان طلحة والزبير والسيدة عائشة في جانب مناهض لعلى بن أبى طالب، وقبل ذلك اختلف كل من أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب حول السياسة الاقتصادية، أى حول توزيع الثروة، فكان اجتهد أبى بكر التوزيع بالتساوى وعدم منح السابقة فى الإسلام أية ميزة على أساس أنها ميزة دينية يكون الثواب عليها أخروياً. وكان رأى عمر بن الخطاب أنه لا يصح التسوية بين من تحمل العنت وكافح من أجل الإسلام قبل الهجرة، وبين من آمن بعد الفتح، هذا الخلاف أفضى إلى نتائج فى السياسات انعكس أثرها على الأوضاع، حين يتصدى البحث العلمى بالتحليل للعوامل التى كانت تؤثر فى هذه الخلافات : هل يخرج ذلك من دائرة الإسلام ؟ هذا ما يحاول الخطاب الدينى أن يصوره.

الخلاف فى السقيفة عشية وفاة النبى صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار، ألم تكن للعصبية - التى حاول الإسلام القضاء عليها - دخل فيها ؟ كيف نقرأ التاريخ إذن ؟ نقرأه وندرسه أم نغمض العين

فلا نتعلم ؟ اليس التاريخ هو خبرة الماضى التى يؤدى الوعى بها إلى حسن التخطيط للمستقبل ؟ كل تلك أسئلة يتجاهل الخطاب الدينى ما تتضمنه من إمكانيات لفتح باب المعرفة والوعى. يتجاهل ذلك لحساب «التسييح» بالماضى وإضفاء هالة من القداسة حول الأشخاص، وهذا هو «الكهنوت» الذى يكرسه الخطاب الدينى، ويزعم لنا أن لا كهنوت فى الإسلام. مرة أخرى نعود لمناقشة عبد الصبور شاهين لمقالة الكشف عن أقنعة الإرهاب. حيث يتنكر بشكل سافر لمسألة «الأحرف السبعة» التى ذكرتها كل المصادر، والتى اختلف العلماء فى تحديد المقصود بها، وهى ظاهرة تتعلق باختلافات فى قراءة القرآن وصلت ببعضهم - ومنهم عمر بن الخطاب فى إحدى الروايات - إلى تخوم التشكك فى صحة قراءة القارئ الذى استمع إليه. ومن الغريب أن عبد الصبور شاهين - قبل أن يتحول إلى واعظ متكسب - درس هذه القضية فى أطروحته للدكتوراه، التى نشرها بعنوان (تاريخ القرآن) وصدرت عن دار القلم بالقاهرة ١٩٦٦، أى منذ ربع قرن من الزمان. فى هذا الكتاب يقول عبد الصبور شاهين :

«فالذى نرجحه فى معنى الأحرف السبعة ما يشمل اختلاف اللهجات وتباين مستويات الأداء الناشئة عن اختلاف السن، وتفاوت التعليم، وكذلك ما يشمل اختلاف بعض اللفاظ وترتيب الجمل لما لا يتغير به المعنى المراد» (ص ٤٣) ثم يعود فى (ص ٧٧) ليطلق عليها مصطلح «القراءة بالمعنى» وبرى أنها نتيجة طبيعية لإباحة قراءة القرآن بسبعة أحرف، ويتساءل

هل كل هذه القراءات مصدرها النبي صلى الله عليه وسلم ؟ أى هل هى قراءات بالسماح تندرج فى مفهوم «السنة» ؟ ويجيب عن هذا السؤال قائلا (ص ٤٤) «ليس من حقنا، ولا فى مقنونا أن نعطى عن ذلك إجابة محددة، ولكن الذى يعين سياق الأحاديث على القول به، أن بعضها كان إقراراً منه صلى الله عليه وسلم، وبعضها الآخر كان إقراراً لمن أقرأه، أو استمع إلى قراءته، ولم يستطع أن يأتى بحروف النبي على وجه الدقة، لاختلاف اللهجة، وتفاوت القدرة.

هذا هو عبد الصبور شاهين عام ١٩٦٦، يدرك أن «الأحرف السبعة» هى اختلاف لهجات وقدرات، وأنها ليست قراءات مسموعة من النبي، بل ويقول إنها من روح التيسير الذى تميز به الإسلام. هل زعم أحد أن عبد الصبور شاهين يتحدث عن قرآنيات كثيرة ؟؟ لكن عبد الصبور شاهين - الواعظ وخطيب جامع عمرو بن العاص بالقاهرة - يُنكر الحقائق العلمية التى يعلمها، ويُفتر من محاولة تحليل دلالة الأحرف السبعة، ومن محاولة الكشف عن الأسباب التى أدت إلى إلغاء التيسير والرخصة بتثبيت القراءة على قراءة قریش. الفارق بين الباحث وبين عبد الصبور شاهين أن الباحث يحاول تفسير الظاهرة التى قضت على تعددية القراءة. وقد يكون التفسير الذى يطرحه الباحث غير مقبول من عبد الصبور شاهين، فيدخل فى دائرة الخلاف الفكرى، لكن أن يتنكر عبد الصبور للحقائق، ويتجاهل ما سبق له أن درسه فهذا هو التزييف والخلط، بل والخيانة العلمية. يرى الباحث -



وهذا اجتهاده - أن المشروع الإسلامي - كما يعبر عنه في القرآن وفي مسلك النبي - مشروع عربي إنساني، من هذه الزاوية فهو مشروع مضاد للعصبية التي أطلق عليها اسم «جاهلية» بالمعنى الذي شرحناه في «نقد الخطاب الديني». هذا المشروع تحول في المدينة إلى «دولة» وجمع الرسول بين الزعامتين الدينية والسياسية، وبعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى حدث الخلاف، وكان هناك إصرار من جانب قريش على استمرار الزعامة السياسية فيها، لكن ذلك كان يستدعي العرص على الزعامة الدينية كذلك.

ويمكن تحليل الصراعات التي حدثت بعد ذلك في ضوء هذه الحقيقة، فهناك صراعات بين بطون قريش - بني هاشم وبني أمية - وهناك صراعات ضد قريش، والخوارج خير مثال لها، وكان قبول الخوارج للتحكيم توقيعاً منهم لإمكانية إخراج الأمر من «مضرة» كما ورد في كتاب «صنفين» لنصر بن مزاحم أن بعضهم كان يصيح «حتى لا يحكمنا مضري إلى قيام الساعة». كان انتقال السلطة إلى عثمان بن عفان إيذاناً بانتقالها إلى البيت الأموي، الأمر الذي أوجع الصراع. قد يكون هذا التحليل صائباً، وقد يكون مخطئاً، لكنه لا يفسر التاريخ على أساس أنه «مؤامرة» كما تقول عبد الصبور شاهين على الباحث. في سياق هذا الصراع يمكن تقديم تفسير للإصرار على الحرف القرشي، أو قراءة قريش، في تسجيل القرآن، وكل قارئ لكتاب «المصاحف» للسجستاني يدرك أن بعض الصحابة لم يعجبهم ذلك، ولم يقل أحد إنهم كانوا معادين للإسلام، لا نريد أن نحيل في قضية لم يكن يصح لعبد الصبور شاهين أن يتناولها بمثل ذلك الابتذال العلمي.

ماذا يقول عبد الصبور شاهين (١٩٩٣) عن القضايا السابقة بعد أن  
يورد ما قاله الباحث عن تعدد القراءة في عصر النبوة وعن تثبيتها في عصر  
عثمان : «وهذا كلام خطير لا يمكن قبوله إلا في مجال معين من الانتماء  
الأيديولوجي، الذي يعمد إلى تشويه تاريخ القرآن نتيجة عدم فهم العلاقة بين  
القرآن والقراءات، بل وقصداً إلى التشويه، كان المسلمين عرفوا في عهد  
النبوة (قرآناً) كثيرة فوجدتها خيانة عثمان في قرآن واحد»، هل تحدث  
أحد عن «خيانة عثمان» أم المسألة مسألة تحليل لاتجاهات عصر واختلافات  
قوى وصراعات اجتماعية وسياسية طبيعية في المجتمعات البشرية ؟ وغنى  
عن البيان أن وعى الفرد أو نيته - في التحليل الاجتماعي - ليس هو بؤرة  
الاهتمام، فلتاريخ قوانينه، وللمجتمعات آلياتها في التطور، بصرف النظر  
عن «نوايا» الأفراد وضمايرهم. لكن عبد الصبور شاهين يُصرُّ على  
استخدام مفردات «التأمر» فيقول على لسان الباحث : «إن أبا بكر كان  
يحكم باسم القبيلة، وكذلك باقى الخلفاء الراشدين من سلسلة التّأمر. وقد  
ذهب - ويقصد الباحث - إلى أن عثمان كان يعمل لحساب قريش حين  
قضى على تعددية النص التي تمثلت في السماح بقراءاته وفقاً للهجات  
العربية المختلفة، فالفى كل القراءات لحساب القراءة القريشية، وهو كذب  
وجهل وافتراء، (أما الكذب والجهل) فلأن القراءة لم تكن باللهجة، بل هي  
بالرواية، والقراءة سنة متبعة، وأما الافتراء فهو القول بأن عثمان كان يعمل  
بنزعة قبلية استثمرت لمؤامرة السقيفة واستمرراً لطغيان قريش» أ. هـ.

ها هو شاهين ١٩٩٣ يتنكر لشاهين ١٩٦٦، فينكر أن الأحرف،

السبعة اختلاف لهجات، ويقرر في ثقة يحسد عليها أنها «سنة متبعة» وهو ما تردّد في قبوله سنة ١٩٦٦، من الكاتب ومن الجاهل ٩ «من المفتري» ومن تحدث عن تأمر ومؤامرات، إلا عبد الصبور شاهين. لكن عجائب عبد الصبور شاهين الواعظ ١٩٩٣ لا تنتهي فيعود ليكرر ذلك في تقريره مرة ثالثة، حيث يقول «ثم نجد» (الباحث) يخوض مرة أخرى في موقف الإسلام من القبيلة، فيرى أن الإسلام لم ينفها، بل احتفظ لها بأهم خصائصها الثقافية ممثلة في اللهجة الخاصة إلى درجة السماح بتعدد قراءات النص الديني - القرآن - وفقاً للسان كل قبيلة، وذلك ما عرف بالأحرف السبعة، وهو رأي مردود على صاحبه، لا يقبل منه إطلاقاً، ولأنه يمثل إساءة إلى القرآن ذاته، عن جهل فاضح لم يكف نفسه عناء البحث عن الحقيقة في مظانها».

#### (٧)

هذا الكم من المغالطة والخلط الذي مارسه عبد الصبور شاهين ضد «نقد الخطاب الديني» اعتمد على قراءة عدة صفحات من الكتاب، أي من الفصل الأول تحديداً علاوة على المقدمة. ولم يتعرض أستاذ اللغويات ورئيس قسم الدراسات اللغوية بكلية دار العلوم بالتحليل أو النقد للمنهجية المستخدمة في الكتاب للكشف عن «آليات» الخطاب الديني، أو في تحليل «منطلقاته». كل ذلك غائب تماماً رغم أنه موضوع الفصل الأول من الكتاب.

من العبث بعد ذلك كله أن نسال عبد الصبور شاهين عن عرضه وتحليله ونقده للفصلين الثاني والثالث من الكتاب. لم ير الرجل الفصلين

المذكورين فضلاً عن أن يقرأهما، لأن غمامة «العداء» والرغبة العارمة في «القتل» و«الاغتيال» حوّكت عضو لجنة الترقيات إلى ما يشبه الكائن الهائج الذى يضرب برأسه فى كل اتجاه. ومن شأن مثل ذلك الهياج أن يصيب صاحبه بالعمى الأكاديمى. والأعجب من ذلك ما حدث فى اجتماع اللجنة التى تبنت هذه المغالطات لتعبّر عن رأيها الجماعى. ويزداد العجب ليصل إلى درجة الذهول حين تقف الإدارة الجامعية - ممثلة فى رئيس الجامعة آنذاك الدكتور مأمون سلامة ونائبه آنذاك أيضاً محمد الجوهري - وراء هذا «الهرء» ضاربة عرض الحائط بتقريرى مجلس قسم اللغة العربية ومجلس كلية الآداب.

الفارق بين تقرير عبد الصبور شاهين وتقرير محمود على مكسى يجسد الفارق بين «الواعظ» و«الأستاذ». الأول لا يقبل الاختلاف لأنه يتصور امتلاكه للحقيقة بحكم الأقدمية وبحكم الزى والسمت والهيئة والمنصب، بينما يقف الثانى هادئاً راسخاً شامخاً يقدر كل جهد ويختلف اختلاف الأنداد، ولا ينقص من قدره أن يلمس نبوغ التلميذ وتفوقه. «الواعظ» يسوؤه أن يتفوق عليه أحد لأنه يتصور ذلك نزاهة على السيادة، بينما يفر «الأستاذ» السرور والبهجة لأنه ينشغل بتقديم المعرفة لا بنمو حسابه - أو حساباته - فى البنوك.

وعبد الصبور شاهين هجر «الاستاذية»، أو لنقل بالاحرى أن الاستاذية هجرته، حين اختار أن يكون وكيلاً «الريان»، أى حين اختار أن يكون طالب «مال» متوهماً أنه قد نال كفايته من «العلم». توهم أنه شيع من «العلم» فانشغل بجمع المال مع أنهما شأنان متعارضان. كانت هذه النقطة

علامة تحول «الأستاذ» إلى «واعظ». وليته كان واعظاً حقاً يدعو الناس إلى قيم الحق والخير والخلق القويم، بل تحول إلى «واعظ» بالأجر ومفتٍ تحت الطلب. هكذا يخسر الإنسان - ناهيك بالأستاذ - نفسه، حتى لو كسب العالم كله، ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

ينزعج عبد الصبور شاهين انزعاجاً لافتاً من «النقد»، ويرى أن «النقد» سمة معيبة، وينعى على الكتاب فى فصله الأول نقد الأزهر والنولة، ويكاد عبد الصبور شاهين يستعدى النولة ومؤسسة الأزهر على الباحث حين يصف المؤلف بأنه يتحدث بنقمة «حادّة». ورغم أن نقد النولة ومؤسساتها جزء من مهمة المواطن، ناهيك بالأستاذ الجامعى - وعبد الصبور شاهين نفسه لا يكف عن مهاجمة كثير من مؤسسات الدولة فى خطبته بمسجد عمرو بن العاص - فإن هذا العداء للنقد من جانبه ينصب على «نقد الخطاب الدينى» فى المحل الأول.

وهذا ما يفسر نفور عبد الصبور شاهين من نقد الباحث لفكر «سيد قطب»، الذى يتصوره عبد الصبور شاهين فوق النقد. إن فهم «الواعظ» للنقد كما هو واضح فهم مبتسر ومختل، إنه يخلط بين «النقد» و«النقض»، فى حين أن الأول لا يعنى ما يعنيه الثانى من «هدم». وهنا نلاحظ أن فهم عبد الصبور شاهين للنقد لا يكاد يتجاوز فهم العوام وصغار الكتاب والشعراء الذى لا يتقبلون من الناقد لكتاباتهم وأشعارهم أقل من «الإطراء» و«المديح». «النقد» أداة وشرط من شروط المعرفة، أداة لتأسيس الجديد، وشرط للتمييز بين الجوهري والعارض فى القديم أو السابق.

ونقد خطاب سيد قطب، بل ونقد الخطاب الدينى جملة، لا يُخرج

الباحث من دائرة الإيمان كما أراد عبد الصبور شاهين أن يوهم الناس - ونجح للأسف مع بعض أعضاء اللجنة العلمية - بقوله : «إن الباحث وضع نفسه مرصداً لكل مقولات الخطاب الدينى، حتى ولو كلفه ذلك إنكار البديهيات، أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة». ولا نريد أن نطيل فى هذه النقطة فقد تكفل رد قسم اللغة العربية بإبراز هذا الخلط والتزييف من جانب كاتب التقرير.

تبقى جزئية مضحكة مبكية فى تقرير عبد الصبور شاهين فى مناقشته، أو بالأحرى فى هذيانه، لكتاب «نقد الخطاب الدينى»، تلك هى النقطة المتعلقة بالدفاع عن «سلمان رشدى»، والربط بين روايته «آيات شيطانية» ورواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ. عبد الصبور شاهين يدعى قراءة رواية «سلمان رشدى»، بدليل أنه يدعى أن الباحث «غالباً لم يقرأها»، وبدليل المخالفة نفهم أنه قرأها. الدليل الثانى الذى نستشف منه أنه قرأها قوله عنها إنها اشتهرت بالفساد والهلوسة، وأنها حفلت بنقن أدبى وعفونة خرجت من أحشاء كافر مرتد.

هل هذه أحكام من قرأ الرواية ؟ لكن ليست هذه هى المشكلة، بل المشكلة أن عبد الصبور شاهين يزايد على الباحث، فضلاً عن أنه يدعى عليه بالباطل. لم يكن الباحث مشغولاً بقيمة رواية «سلمان رشدى»، وإنما ورد الاستشهاد باسم سلمان رشدى وروايته فى سياق تحليل آلية المسارعة إلى «التكفير» فى خطاب الإسلاميين دون قراءة أو تثبت. أى أن الباحث كان فى سياق تحليل منظور عام وأفق ذهنى يتحرك فيه الخطاب الدينى ويحرك من خلاله الجماهير. لكن تعليق عبد الصبور شاهين حين أهدر السياق الذى ورد

فيه الاستشهاد أكد تحليل الباحث تأكيداً لا يحتاج إلى بيان حين وصف ما لا يعلم بالفساد والهلوسة والنقن الأدبي والغفونة، وحين وصف الكاتب بانه «كافر مرتد».

والذى لا يعلمه عبد الصبور شاهين أن الباحث قرأ الرواية «آيات شيطانية» حين صدورها، وقبل تلك الضجة التى أثارها الخومينى، وفى رأى الباحث أنها رواية «رديئة» من المنظور الأدبى والجمالى. والروايات الرديئة يتجاهلها النقاد عادة فتموت موتاً طبيعياً، لكن «الضجة» التى أثارها الخومينى لحشد الجماهير خلف قضية وهمية أعطت للرواية قيمة نابعة من هذا «السعار» الذى تلبس بعضهم لقتل كاتب. هذا «السعار» نفسه أحاط - وما زال - برواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ مع الفارق الأدبى والفنى بين الروائيتين. وكثيراً ما يستطيل الجهال على الأعمال الأدبية باسم الدين والعقيدة فيخلقون حالة «تريص» بين «الدين» و«الإبداع». تلك هى القضية : أن يتصدى غير المتخصصين للحديث فى مجالات لا يجيدون الحديث فيها. وهذا ما فعله عبد الصبور شاهين متوهماً - أو موهماً الآخرين - أن «نقد الخطاب الدينى» يدافع عن «سلمان رشدى» ويضعه فى سلة واحدة مع «نجيب محفوظ».

وعبد الصبور شاهين «الواعظ» لا يكف عن المزايدة، فيتهم الباحث بانه «يزيد فى الخروج على معايير النقد الموضوعى، ويتجاهل أمانة الكتابة الفكرية، بل هو يسقطها حين يضع سلمان رشدى فى موقع مشابه لموقف الكاتب نجيب محفوظ فى (أولاد حارتنا)».

والحقيقة التى يتجاهلها عبد الصبور شاهين ضارباً عرض الحائط

بأمانة الكتابة الفكرية أن رواية «أولاد حارتنا» فى موقف مشابه تماماً لرواية «آيات شيطانية» من حيث موقف الخطاب الدينى منهما. لكن عبد الصبور شاهين يريد أن يتظاهر بالدفاع عن «نجيب محفوظ» وعن رواية «أولاد حارتنا»، والأولى به لو كان هذا قصده أن يدافع عن الرجل والرواية من على منبر مسجد «عمرو بن العاص» أو أن يناقش الشيخ محمد القزالى وغيره من أقطاب الفكر الدينى فى موقفهم من الرواية.

والسؤال الآن : هل يجرؤ عبد الصبور شاهين على الدفاع العلنى عن رواية «أولاد حارتنا»، أم أن القصد من وراء هذه المزايدة تشويه «نقد الخطاب الدينى» ؟! ومن الذى يتجاهل هنا «معايير النقد الموضوعى» : عبد الصبور شاهين أم نصر أبو زيد، الخطاب الدينى الذى يمثله الأول، أم «نقد الخطاب الدينى» الذى يمثله الثانى ؟ حين يتهم عبد الصبور شاهين «نقد الخطاب الدينى» بالخروج على معايير النقد الموضوعى ويتجاهل أمانة الكتابة الفكرية، فإنه فى الواقع يكشف عن حقيقة ما حدث له حين رأى صورته متجلية واضحة فى الكتاب.

لقد نجح «نقد الخطاب الدينى» فى أن يعكس لعبد الصبور شاهين ولأمثاله صورتهم، إن على مستوى الخطاب أو مستوى السلوك، وهذا ما يفسر حالة «الذعر» التى أصابته حين رأى صورته منعكسة على سطح مرآة «نقد الخطاب الدينى»، وكان رد الفعل الأوكى - وغير المتعقل بالطبع - محاولة التخفى وكسر المرآة، وذلك بإلحاق الصفات التى كشفها الكتاب بالكتاب وصاحبه. هكذا يتصور كثيرٌ أن ما ينعكس فى المرآة يرتد إلى المرآة ذاتها، فيسعون إلى تدميرها، وهذا بالضبط ما يحاوله عبد الصبور شاهين



حين يعكس صفاته هو على الكتاب : الخروج على معايير النقد الموضوعي،  
وتجاهل أمانة الكتابة الفكرية.

وانتر الآن كيف يختتم عبد الصبور شاهين حكمه على «نقد الخطاب  
الديني»، وهو الختام المسك الكاشف عن كل السمات التي شرحناها  
وحللناها في الكتاب أو في هذه المقدمة. ها هو «الواعظ» يعتلى منبر  
الخطابة حاملاً سيفه الخشبي طارحاً وراء ظهره كل ما تعلمه في سنوات  
حياته المبكرة، ملخصاً لنا وعيه ومستعرضاً فصاحته وبلاغته :

«ولسوف يطول بنا الحديث وإن ينتهي إلى نتيجة، كما أن الكتاب كله  
لم يصل إلى أية نتيجة سوى تلك النغمة المسرفة، فهو بحق :

جدلية تضرب في جدلية لتخرج بجدلية تزد جدلية  
تحمل في أحشائها جنيئاً جدلياً متجادلاً بذاته مع  
ذاته، إن صح التصور أو التعبير».

\*\*\*

وتعليقنا الأخير أن الشيخ شاهين أحكم الحصار - فيما تصور -  
على «نقد الخطاب الديني» وعلى «مفهوم النص» وعلى «الإمام الشافعي»  
بكل هذه الافتراءات، التي بدأت بالعداوة للنصوص وانتهت بالطعن في  
القرآن والحسبة، مروراً بإنكار مبدأ «العلّة الأولى» والتهجم على الغيب،  
وكلها اتهامات أعيد إنتاجها عبر منابر الإعلام الديني المختلفة في مصر  
وخارجها. إنه الحصار بهدف القتل، لكن العقل النقدي لا يكف أبداً عن  
العمل، فحوّل الخطاب الديني إلى موضوع للتحليل، وبسلاح النقد وضعه في  
حجمه الطبيعي : خطاب مبتذل ركيك، قد ينجح في قتل الشخص أو في

حصاره، لكنه أبداً لن ينجح في إسكات الصوت. ها هم يحاولون تطبيق أحكام «الردة» على «نقد الخطاب الديني» الذي لن يكف أبداً عن النقد حتى تنجلي الظلمة عن العقل، وتتفتح نوافذه للنور.

## الفصل الثانی

---

مشكلات البحث فی التراث  
الإمام الشافعی بین القداسة والبشریة

كثير من اللفظ الذي أثير حول عقيدة المؤلف، إلى حد الاتهام بالردة، مستنبط ظاهرياً من قراءة كتاب : «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية»، وهذا أمر غريب ومثير يستحق التأمل والتعليق: إلى هذا الحد تكون الدراسة التحليلية النقدية لفكر واحد من الأئمة جارحة للخطاب الديني، فيسارع إلى إثارة الشعور الديني عند العامة، دون أن يدرك أن هذا المسلك يتعارض مع كل الأطروحات السياسية التي يرفعها هذا الخطاب لحشد الجماهير ؟ مفهوم «الصحوة الإسلامية» يفترض تجديدًا في مجال الفكر الديني يجعله ملائماً لحاجات العصر، ويجعله قادراً على الوفاء بتقديم إجابات للتساؤلات الكبرى التي تشغل الإنسان المسلم في واقعه من جهة، وفي علاقة هذا الواقع بالعالم من حوله من جهة أخرى، ذلك العالم الذي لم يعد جزائر وتجمعات منفصلة، بل صار في حكم القرية الصغيرة، بحكم تطور وسائل الاتصال ونقل المعلومات، وهل يمكن تجديد الفكر الديني دون تناول «تراث» هذا الفكر تناولاً تحليلياً نقدياً، يتجاوز حدود التناول التقليدي ذي الطابع الاحتفالي الذي يكتفي بترديد الأفكار التراثية بعد أن يقوم باختزالها واختصارها، فتفقد حيويتها وخصوبتها، وتصبح أشبه بالمعرفة المجمدة ؟

والتساؤل الثاني الذي يطرح نفسه : هلئ الأئمة الأربعة والخلفاء الأربعة ومن سواهم من الأئمة والخلفاء إلا بشراً مارسوا حقهم في الاجتهاد والتفكير، وتركوا لنا تراثاً يستحق منا أن نفكر فيه ونجتهد كما فكروا هم واجتهدوا ؟ أم أن الخطاب الديني يرفع لواء «الاجتهاد» و«التجديد» بشرط

أن يدور المجتهد والمجدد فى إطار اجتهادات وتجديدات بعض كبارهم ؟  
والسؤال الثانى يتولد عنه سؤال ثالث - جارج هذه المرة - هل الموقف  
الدفاعى الذى يحتفى به بعض ممثلى الخطاب الدينى ضد تحليل أفكار  
الشافعى ونقدها هو فى الحقيقة دفاع عن الشافعى الذى أنجز مشروعه  
الفكرى فى القرن الثانى الهجرى، وتوفى فى أوائل القرن الثالث، أم هو فى  
الحقيقة دفاع عن «التقليد» الذى يحتفى باسم الإمام الشافعى بكل ما يمثله  
فى الضمير الإسلامى من قيمة علمية وفكرية ؟

فى طرح هذا السؤال الأخير ينكشف المستور فى بنية الخطاب  
الدينى، فهو خطاب يحتفى بالتراث ويحوّله إلى « سائر » للدفاع عن أفكاره  
هو ذات الطابع «التقليدى» الذى يميل إلى «إبقاء الوضع على ما هو عليه»  
وذلك فى تعارض تام مع ادعاءاته السياسية . وهنا نكتشف أن الدفاع  
المستमित موجه للطابع النقدي للخطاب الذى يطرحه الكتاب - خاصة حين  
يكشف «خطوط» التقليد الخفية الممتدة من القرن الثانى حتى القرن الخامس  
عشر الهجرى - «النقد» بمعناه العلمى أى المسلح بمنهج تحليل الخطاب هو  
«العدو» الذى يريد الخطاب الدينى أن يفتاله. ولكى تسهل له عملية  
«الاغتيال» تلك، يقوم بعملية إضفاء قداسة على الموضوع «خطاب  
الشافعى»، تنأى به عن أن يكون موضوعا للدرس التحليلى النقدي . لكن  
عملية «إضفاء القداسة» هذه يراد بها أن تُغَطَّى - فى الحقيقة - أطروحات  
ذلك الخطاب الدينى، وتدارى تقليديته. إنهم يتصورون امتلاكهم للإمام  
الشافعى وأفكره والتراث بشكل عام، ويتصورون بناء على ذلك أنه ليس من  
حق أحد سواهم أن يكتب عن الإمام الشافعى أو عن غيره من الأئمة .

الدليل على ذلك قول محمد بلتاجي - عميد كلية «دار العلوم» وأستاذ الفقه وأصوله - بين يدي تعليقه على الكتاب «إن .. كتب في صلب تخصصي وهو الفقه وأصوله وهذا ليس تخصصه» (جريدة الشعب، ١٦ إبريل ١٩٩٣، ص ٢)، ويؤكد هذا مرة ثانية بقوله .. «إن .. كتب في تخصصات أصول الفقه (الشريعة) وليس اللغة العربية أو الدراسات الأدبية واللغوية، وما كتب فيه هو تخصص لجنة الشريعة، ومن هنا جاء تقريرى هذا». وليس الأمر في الحقيقة محتاجاً لهذا التبرير، فمن حق محمد بلتاجي، ومن حق كل مهتم بالتراث، أن يعلق على الكتاب وينقده لكن ليس من حق أحد الانعفاء باستثناء التخصص، فضلاً عن أن الحديث عن «التخصصات» بوصفها مناطق ملكية خاصة حديث يجافى أبسط مبادئ المعرفة العامة، وما هو بلتاجي يضع تخصصات «الفقه» و«اللغة» و«الآداب» في جزر منعزلة . صحيح أنه يتراجع نسبياً عن حق الامتلاك هذا، ولكنه تراجع ينطلق من كون «التخصص» بالمعنى السالف يمتلك الحقيقة المعرفية المطلقة للمجال الذي يتحدث عنه، يقول : «إنه ليس محرماً على أى باحث أو أى مسلم الكلام أو الكتابة في الشريعة، ولكن عليه فقط إذا أقحم نفسه بدون علم فعلية أن يتحمل المسؤولية العملية عن ذلك» .

ولا شك أن هذا كلام أقرب إلى الدقة والموضوعية، باستثناء هذا الجمع بين «الباحث» و«المسلم» في امتلاك حق الكلام والكتابة عن الشريعة. هذا حق الباحثين فقط، من حيث صفتهم تلك - الانشغال بالبحث وامتلاك أنواره - لا من حيث أية صفة أخرى . الشخص «المسلم» لا يحق له أن

يتحدث أو يكتب لجرد أنه مسلم، وإلا ضاعت الحدود الفاصلة بين «العلم» و«الدروشة» فضلاً عن احترام التخصص الذى يبالغ فيه محمد بلتاجى. والخلط هكذا بين صفة «الباحث» وصفة «المسلم» هو بيت الداء فى ثقافتنا الدينية المعاصرة حيث حدود التمايز بين «العلم» و«الوعظ» غير واضحة، إذ كل من يمارس «الوعظ» يسمى عالماً، وكثيرٌ ممن يحملون ألقاباً علمية يكتسبون شهرتهم بصفة أساسية من ممارسة «الوعظ» سواء فى المساجد أو عبر أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية والمقرومة .

لكن حرمن محمد بلتاجى على حق امتلاك التخصص يظل هاجساً مؤرقاً، وأعتقد أنه هو الذى نقله للدكتور مأمون سلامة - رئيس جامعة القاهرة السابق - الذى طرح على السؤال فى صيغة مُربكة حين قال فجأة فى سياق حوارنا حول تقرير عبد الصبور شاهين : «ما العلاقة بين قسم اللغة العربية والإمام الشافعى ؟ عملم هو دراسة اللغة والأدب فقط، فلماذا تكتب كتاباً عن الإمام الشافعى ١٩» (١) وكان من الطبيعى أن يباغتنا السؤال - أقصد الدكتور أحمد مرسى رئيس قسم اللغة العربية آنذاك وأنا - ويربكنا بهذه الصيغة

---

(١) وقع هذا الحوار فى مكتب رئيس الجامعة ، وذلك قبل عرض موضوع « الترقية » على مجلس الجامعة . ولم يكن أحد يدري أن الدكتور مأمون سلامة كان قد بيّث النية على عرض الموضوع بطريقة مباغتة على المجلس فى غير دورته العادية . كانت هناك جلسة استثنائية لمجلس الجامعة لمناقشة مشكلات « فرع الخرطوم » . فأدرج مأمون سلامة الموضوع فى هذه الجلسة تحت بند « ما يستجد من موضوعات » .

المفاجئة والاستنكارية في أن الدكتور مأمون سلامة أستاذ قانون،  
وتصور أن الإمام الشافعي مجرد فقيه لا يدرسه إلا المتخصصون في  
الشريعة، لكن الدكتور أحمد مرسى أخذ يشرح لرئيس الجامعة بطريقة  
مبسطة، تناسب المقام بالطبع، أن شاغل قسم اللغة العربية الأساسي هو  
تحليل «الكلام»، وأن ما كتبه الإمام الشافعي، يدخل في دائرة «الكلام» الذي  
يهمنا تحليله . وأن هذا الشاغل يندرج تحت مفهوم علم «تحليل الخطاب»  
وأنه لا يتعارض مع دراسات من زوايا أخرى لنفس «الكلام»، وسنعود لهذه  
النقطة تفصيلاً بعد ذلك ! يكفي هنا القول إن كلام محمد بلتاجي  
ومأمون سلامة، ومن قبلهما عبيد الصيور شاهين، توهموا أن الكتاب  
دراسة في الفقه والشريعة وذلك استناداً إلى اسم «الإمام الشافعي» في  
عنوان الكتاب، ولم يقرأ الثلاثة باقي العنوان، وهو مركز الدراسة وبؤرة  
البحث، «تأسيس الأيديولوجية الوسطية».

هذا الدفاع عن حق امتلاك «التخصص» هو في حقيقته دفاع عن  
«مناطق» من التقليد يخشى بعضهم أن ينتهكها سلاح التحليل العلمي  
النقدي، لأن هذا الأخير سيكشف عن «عطن» التكرار، والإعادة دون إفادة،  
في كثير من الكتب والبحوث التي تسمى «علمية»، والتي يمنح البعض على  
أساسها الدرجات، والرتب . ليس الأمر إذن دفاعاً عن الإمام الشافعي ولا  
دفاعاً عن التراث، بل هو ابتزاز لمشاعر المسلمين الطيبين ليساندوا أصحاب  
المصالح في اغتيال المنهج العلمي التحليلي النقدي . والسؤال الآن، أين أكثر  
احتراماً للتراث وتوقيراً له : أولئك الذين يكررونه بكليات الاختصار



والتلخيص اعتماداً على الشروح دون الأصول، أم أولئك الذين يتصدون للأصول فهما وتحليلاً ونقداً؟! الإجابة واضحة، فالفريق الأول لا يفعل أكثر مما يفعله الوارث الكسول بما ورثه - والتراث هو ميراثنا الفكري من الأسلاف - لأنه يكتفى باستهلاكه بالاعتماد عليه اعتماداً تاماً فيتناقص مع مرور الزمن وتقل قيمته، ومع توالى الأجيال يتناقص التراث ويتآكل حتى الوصول إلى حالة «العوز» و «الفقر» الفكري والعقلي. وهذا حال فكرنا الدينى الآن : أين هو من حيوية تراث القرنين الثالث والرابع، وأين هو من تسامحه وانفتاحه على كل الثقافات السابقة ؟

إن الفارق بين الفكر الدينى الحالى والفكر الدينى الكلاسيكى كفى عصور الازدهار - وقبل الدخول فى عصور التقليد - هو الفارق بين «التقليد» و «الإبداع»، بين «التعصب» و «التسامح»، بين «الانغلاق» و «الانفتاح» من جهة وبين «الانفتاح» الحر الخلاق من جهة أخرى، أما الفريق الثانى من الباحثين (الوارثين) فإنهم يتعاملون مع التراث تعامل الذى يريد أن ينمى هذا التراث ويضيف إليه ولا يكتفى بمجرد استهلاكه والاعتماد عليه. إن هذا التراث لا يتجدد بالتكرار والتقليد، بل يتجدد بمداومة بحثه ودراسته وتحليله كلما استجدت مناهج واتسعت قدرة العقل الإنسانى معرفياً على إدراك ما لم يكن مدركاً، وعلى القدرة على قياس ما كان من قبل لا يخضع للقياس. إن وحدة المعرفة الإنسانية، واتساعها بوتائر متزايدة ومتسارعة هى التى تفرض الفحص المجدد وإعادة القراءة الدائمة لاكتشاف ما لم يكن ممكناً كشفه من قبل فى هذا التراث . وليس صحيحاً أنه لم يترك الأول للأخر شيئاً، وقول عنترة العيسى فى معلقته المشهورة :

هل غادر الشعراء من متردم .. أم هل عرفت الدار بعد توهم .  
إنما يتعلق بإشكالية «التعبير» الشعرى، ولا علاقة له بإشكالية  
«التقدم» الفكرى .

إن المتأخر يقف على أكتاف المتقدم، أى يقف على وعى الأسلاف  
مضافاً إليه وعى عصره . وهو ما يمنحه اتساعاً فى الرؤية لم تكن متاحة  
للأسلاف . استعارة الوقوف على «الأكتاف» تضيء هذه الفكرة، فالأعلى  
يتسع مجال إدراكه، - ولو كان طفلاً - أكثر من مجال إدراك من يقف على  
كتفيه ولو كان رجلاً ناضجاً . إن قراءة التراث من منظور المنهجيات الحديثة  
هى «الاحترام» الحقيقى، لأنها تفترض قدرة هذا التراث على الاستمرار  
والتطور، لكن هذه القراءة لا تقف عند حدود الاحتفال و«التوقير» الزائف،  
بل تتجاوز ذلك الى «النقد» الذى يكشف عن ما فى هذا التراث من جوانب  
ضعف منيعها «تاريخيته» . إن الدرس العلمى الحقيقى يكشف «الإيجابى»  
كما يكشف «السلبى» نون تعصب أو حمية زائفة أو تقديس لفكر بشرى  
واجتهاد إنسانى .

(١)

والكتاب - كما سبقت الإشارة - ليس دراسة فى فقه الإمام  
الشافعى من منظور علم الفقه، وإنما هو دراسة فى «نظرية المعرفة» كما  
يطرحها فكر الشافعى من خلال علم الفقه . علم الفقه الذى «أصله»  
الشافعى ليس هو موضوعنا، بل الموضوع هو «الأصول» النظرية التى أقام  
عليها الشافعى وسائله الاستدلالية وإجراءاته المنهجية . ومرة أخرى ليس

المقصود «الأصول» التشريعية أو الفقهية التى يستنبط منها الأحكام، وإنما المقصود رصد «آليات» التأصيل ذاتها من حيث هى عملية - أو عمليات - ذهنية، إنها دراسة فى «المنهج» بمعناه الفلسفى، وهو «منهج» لم يطرحه الشافعى طرْحاً مباشراً، وإنما نجده ماثلاً بطريقة «ضمنية» فى كل كتاباته. ومحاولة الكشف عن تلك الآليات يعتمد على مجموعة من المسلمات التى تحدد منهجية القراءة الكاشفة.

أولى تلك المسلمات، أن أى مجال من مجالات المعرفة ليس مجالا منفصلا عن باقى المجالات الأخرى فى سياق ثقافة محددة، فمجال علم النحو وعلوم اللغة مثلا ذو صلة بمجالات العلوم الأخرى فى الثقافة العربية الإسلامية، صلة قد تكون أقلّ قرباً كصلة تلك العلوم بعلم الكلام والفلسفة. وعلوم الحديث والقرآن هى العلوم المؤسسة الممتدة الصلة بكل العلوم تقريباً. هذه المسلمة هى التى سمحت لنا فى هذا الكتاب أن نضم الشافعى والأشعرى والغزالى فى سياق معرفى واحد، رغم اختلاف المجالات التى ساهم كل منهم فيها. الجامع لهم تلك المنهجية «الوسطية» التى تحدد لكل منهم بطريقته الخاصة - وفى سياق مجاله الخاص - كيفية صياغة الأفكار والمفاهيم.

المسلمة الثانية أن أى نشاط فكري - فى أى مجال معرفى - ليس نشاطاً مفارقاً لطبيعة المشكلات الاجتماعية (الاقتصادية - السياسية - الفكرية) التى تشغل الكائن الاجتماعى. والمفكر كائن اجتماعى يمارس فعاليته الفكرية غير منعزل أو متعالٍ عن طبيعته الأساسية تلك. لذلك لا يمكن

النظر إلى فكر الإمام الشافعى بوصفه فكرا مغلقا فى فراغ، ولا يمكن التعامل مع «الحقائق» التى يصوغها هذا الفكر بوصفها حقائق طبيعية لا تقبل النقاش أو الرد. الحقيقة الطبيعية نتاج لقوانين حتمية لا تختلف نتائجها إذا توافرت شروطها، وليست كذلك الحقائق المعرفية فى أى نشاط فكرى داخل دائرة العلوم الاجتماعية (أو الإنسانية) .

وأهم من مناقشة تلك «الحقائق» من منظور الصواب والخطأ هو البحث عن تفسير لها بردها إلى جذورها الاجتماعية. من هنا أهمية التحليل الاجتماعى الذى يطرح على الفكر أسئلة غير معتادة مثل سؤالنا مثلا : لماذا احتاج الشافعى للدفاع عن «عربية» القرآن ؟ ولماذا ألح على الدفاع عن «السنة» ؟ مثل هذه الأسئلة تكشف ما هو ضمنى فى خطاب الشافعى، فنقهم من سياق تحليلات الشافعى التى تثيرها هذه الأسئلة أنه كان يناهض اتجاهات أخرى فى الثقافة لم تصل لنا أروها بشكل متكامل، هذا بدوره يطرح أسئلة أخرى تبرز لنا طبيعة الهموم الاجتماعية المحركة لفكر الشافعى والمحددة لآليات خطابه .

**المسلمة الثالثة** أن منهجية الفكر تكتسب صفة «الصدق» أو «عدم الصدق» من منظور «رؤية العالم» التى تختلف من جماعة إلى أخرى داخل الثقافة الواحدة فى تفاصيلها وإن تشابهت فى كلياتها. وبعبارة أخرى ثمة منظور كلى إسلامى للعالم لا يختلف عند الجماعات (بالمعنى الاجتماعى أو المعرفى) المختلفة، ولكن تفاصيل هذا المنظور تختلف من جماعة إلى أخرى ؛ فلا يمكن مثلا أن نعتبر أن رؤية العالم عند «المعتزلة» تتشابه فى تفاصيلها

مع رؤية العالم عند «الأشاعرة». وقد يدخل فى رؤية العالم الاعتزالية بلاغيون ونحاة ولقهاء ونقاد، والأمر نفسه ينطبق على الرؤية «الأشعرية» أو «الشيوعية» للعالم. وحين نُخلُّ «رؤية العالم» فى تحليلنا للفكر يصبح «الصدق» أو «عدم الصدق» أموراً نسبية، أو تاريخية بالمعنى الاجتماعى. وهذا هو الذى يجعل ممكناً لنا الحديث عن «أيديولوجيات» مختلفة داخل النظام الفكرى الإسلامى، ويسمح لنا بوضع فكر الإمام الشافعى داخل منظومة الإيديولوجية «الوسطية» التى تفترض - منطقياً - أيديولوجيات أخرى تتوسطها .

وكلمة «أيديولوجية» أصبحت كلمة عربية بعد أن تم تعريبها فى مجالات الفكر السياسى والاقتصادى والاجتماعى والفلسفى، كما فى مجال النقد الأدبى ونظرية الألب والفن. وهى تعنى «المنظور» الذى يحدد للإنسان معايير الصواب والخطأ، والثواب والعقاب، والمحرم والمحلل، بالمعنى الاجتماعى لا الدينى - أى المسموح به المرغوب والمنعوع المعيب - بكل ما يتداخل فى بنية هذا المنظور ويشكله من أهواء ومصالح ورغبات محكومة بقوانين الوجود الاجتماعى، وهى قوانين ليست حتمية ولا ضرورية كما سبق القول. هذه «الأيديولوجية» لا تتطابق بالضرورة مع الحقيقة الخارجية، لأنها تعيد إنتاجها فى التصورات والمفاهيم التى تحكم وعى الفرد وتوجهه، وكون المصطلح ملتبساً فى ذهن «عوام» المتعلمين وبعض الباحثين بالفكر الماركسى - أو الشيوعية - فإن هذا نتيجة لتفشى الجهل، ولسيطرة نزعة «الاستسهال» والتعامل مع المفاهيم بما يمكن أن يسمى «الفهم للوهلة

الأولى» . إن مصطلح «أيديولوجية» ليس من إبداع ماركس ولا من نحت الشيوعيين، وإن كان يُعدُّ مصطلحاً من أهم المصطلحات التفسيرية في الفكر الماركسي . لكن أيديولوجية التشويه التي يمارسها بعضهم هي التي ربطت في ذهن الناس بين بعض المصطلحات كالأيديولوجية و«الجدلية» وبين الشيوعية. وبما إن الشيوعية في فهمها العامي والمبتذل بحكم أيديولوجية التشويه أيضاً مذهب إلحادي، فإن هذا الحكم ينتقل إلى تلك المصطلحات المشار، إليها، فيصحب كل من يستخدمها شيوعياً ملحداً كافراً والعياذ بالله، ولعل في هذا المثال نفسه ما يكشف عن معنى الأيديولوجية بحسبانها وعياً زائفاً، أي وعياً لا يتطابق مع الحقيقة .

المسلمة الرابعة : إن كل الخلافات الاجتماعية (الاقتصادية، السياسية الفكرية) بين الجماعات المختلفة في تاريخ الدولة الإسلامية كان يتم التعبير عنها من خلال اللغة الدينية في شكلها الأيديولوجي . لم يكن ممكناً ممارسة أي صراع إلا على حلبة الخلاف حول قضايا التفسير والتأويل، أي النزاع على ملكية النصوص والحرص على استنطاقها بما يزيد التوجهات والمصالح التي تعبر عنها الجماعات الفكرية. إن تناول تاريخ الفكر الإسلامي بوصفه نزاعاً حول « الحقيقة » يمكن حسمه، هو في الحقيقة نوع من التزييف الأيديولوجي للتاريخ والفكر معاً، فتاريخ الفكر ليس إلا تعبيراً متميزاً عن التاريخ الاجتماعي بمعناه العميق، وسيطرة اتجاه فكري بعينه على باقي التيارات الفكرية الأخرى لا يعني أن هذا التيار قد امتلك «الحقيقة» وسيطر بها ؛ فقد سيطر «المعتزلة» مثلاً فترة من الزمن على حركة

الفكر بمساعدة السلطة السياسية، والخليفة المأمون على قمته، ثم حدث انقلاب فكري في عصر «المتوكل» جعل السيطرة الحنبلية التي تم إطلاق اسم «أهل السنة والجماعة» عليها ، وهو اسم ذو طابع أيديولوجي واضح لأنه يعنى بدلالة المخالفة - نزع الصفة عن التيارات الأخرى المخالفة .

وهذا يقودنا إلى المُسَلِّمة الخامسة وفحواها أن سيطرة اتجاه فكري بعينه لفترة طويلة من الزمن لا يعنى أن الاتجاهات الأخرى اتجاهات «ضالة» و«كافرة» ؛ لأن هذه الصفات الأخيرة تُعدُّ جزءاً من آليات الاتجاه المسيطر لنقى الاتجاهات المخالفة. إن السيطرة تتم وفق آليات سلطوية ذات طبيعة سياسية غالباً، وهى آليات لا علاقة لها بمفهوم «الحقيقة» بالمعنى الفلسفى، لأنها آليات تفرض «حقائقها» فى الوعي الجماعى بعد أن تضفى عليها صفات السرمدية والأبدية. وليس معنى ذلك أن «حقائق» الاتجاهات المخالفة هى «الحقائق» بالمعنى الفلسفى، بل هى أيضاً «حقائق» نسبية، لذلك يجب أن تحتل فى التحليل العلمى مكانة مساوية لـ «الحقائق» التى تطرحها الاتجاهات المسيطرة ، هكذا يتعامل منهج «تحليل الخطاب» مع تاريخ الفكر، فلا يفصله عن جذوره الاجتماعية من جهة، ولا يعطى لأحد الاتجاهات منطق السيادة لمجرد الشيوع والانتشار والشهرة من جهة أخرى .

المسلمة السادسة : أن «المستقر» و«الثابت» فى الفكر الدينى الراهن ينتمى فى أحيان كثيرة إلى جنور تراثية هنا وهناك . قد تكون الصلة واضحة بين الآنس الراهن وبين التراثى القديم، وقد لا تكون كذلك فتحتاج إلى آليات تحليل ذات طبيعة خاصة قادرة على «الحفر» من أجل رد

الأفكار إلى أصولها وبيان منشئها الأيديولوجى. وحين ينكشف الأساس الأيديولوجى لبعض ذلك «المستقر» و«الثابت» تنتفى عنه أوصاف «الحقائق الثابتة» أو «ما هو معروف من الدين بالضرورة». إن للأفكار تاريخاً، وحين يتم طمس هذا التاريخ تتحول تلك الأفكار إلى «عقائد» فيدخل فى مجال «الدين» ما ليس منه، ويصبح الاجتهاد البشرى ذو الطابع الأيديولوجى نصوصاً مقدسة. هذه المسألة السادسة تكشف لنا عن بعد الصراع الآنى بين منهج «تحليل الخطاب» ومنهج القراءات التكرارية التى لا تضيف شيئاً إلى ما سبق؛ إنه صراع حول «الوعى» الإسلامى الراهن: هل يظل كما هو أسير التردد والتكرار أم ينطلق إلى آفاق البحث الحرّ القادر على «فهم» التراث والتجادل معه، وإضافة إليه؟

(٢)

وهنا ننتقل إلى توضيح بعض المصطلحات والمفاهيم التى بدت مستغلفة على أفهام كثير من أهل الاختصاص، فضلاً عن أفهام كثير من القراء العاديين :-

المصطلح الأول هو مصطلح «النص» وهو مصطلح يستخدم فى مجالين معرفيين متداخلين : هما مجال «علم تحليل الخطاب» من جهة، ومجال «علم العلامات» أو السيميوطيقا (السيميولوجيا أحياناً) من جهة أخرى . فى مجال علم العلامات يتسع مفهوم مصطلح «النص» ليشمل كل نسق من العلامات اللغوية وغير اللغوية يؤدى إلى إنتاج معنى كلى. وفى ظل هذا المفهوم يندرج النص اللغوى كما تندرج النصوص غير اللغوية



كالاحتفالات والشعائر والأزياء ومائدة الطعام ونافذة العرض، هذا فضلاً عن الفنون السمعية والبصرية كالموسيقى والتمثال واللوحة الفنية، والكاريكاتير.. إلخ. لكن مصطلح «النص» في علم الخطاب يقتصر فقط على كل نسق من العلامات اللغوية يؤدي إلى إنتاج معنى كلى، ويظل التداخل بين المجالين المشار إليهما - السيميوطيقا وعلم تحليل الخطاب - قائماً، وهو بمثابة العلاقة بين الكل والجزء؛ ذلك أن علم العلامات (السيميوطيقا) هو العلم الأشمل الذي يعتبر علم تحليل الخطاب جزءاً منه، وذلك على أساس أن «اللغة» نظام من العلامات تعد دراسته فرعاً من علم العلامات، رغم أنه هو الفرع الذي تأسس عليه الأصل. أو بعبارة أخرى هو الجزء الذي ينبع منه الكل، وتظل العلاقة بين المجالين علاقة تفاعل خصبة تثرى كلا منهما بحيث يصعب في كثير من الأحيان الفصل بينهما، إلا على سبيل الشرح والتوضيح كما نفعل الآن.

وفي مجال علم «تحليل الخطاب» - الذي هو مجال انشغال الباحث - ثمة تفرقة في النصوص بين «النص الأصلي» و«النص الثانوي»، النص الأصلي في حالة التراث الإسلامي هو «القرآن الكريم» باعتباره «النص» الذي يمثل الواقعة الأولى في منظومة نبعت منه وتراكت حوله. والنصوص الثانوية تبدأ بالنص الثاني وهو نص السنة النبوية الشريفة، إذ هي في جوهرها شرح وبيان للنص الأصلي الأول. وإذا كانت السنة نصاً ثانوياً ثانياً، فإن اجتهادات الأجيال المتعاقبة من العلماء والفقهاء والمفسرين تُعدُّ نصوصاً ثانوية أخرى من حيث هي شروح وتعليقات إما على النص

الأصلى الأول أو على النص الثانى الثانوى . ولا يجب أن يفهم من وصفنا للسنة بأنها نص «ثانوى» أن ذلك تقليل من شأنها، لأن المصطلح مصطلح وصفى لا يتضمن أى حكم قىمى. وعلى ذلك يمكن الحديث عن «النصوص الدينية» والسياق وحده هو الذى يتحدد على أساسه المقصود من النصوص الدينية، هل هى النصوص الأصلية، أم النصوص الثانوية الشارحة .

فى تاريخ الثقافة العربية الإسلامية تحولت النصوص الثانوية إلى نصوص أصلية، أى تحولت - بفعل عوامل ومحددات اجتماعية تاريخية - إلى نصوص تمثل إطاراً مرجعياً فى ذاتها. وقد حدث ذلك فى كل مجالات المعرفة تقريباً، وفى مجال علوم التفسير والفقه بصفة خاصة، حيث تحولت اجتهادات الأئمة إلى نصوص أصلية يدور حولها الشرح والتفسير . وهكذا انحصر مجال الاجتهاد فى فهم تلك النصوص الثانوية والترجيح بين الآراء والاجتهادات الواردة فيها. وتراجع بشكل تدريجى التعامل المباشر مع النصوص الأصلية، وهذا هو الذى يقصده الباحث حين يشير إلى تحويل النصوص الثانوية إلى نصوص أصلية، وهذا هو المقصود بالقول إن العقل العربى الإسلامى ظل يعتمد سلطة النصوص .

وهذا ينقلنا إلى شرح المفهوم الذى يحيل إليه مصطلح «صياغة الذاكرة» فى الحديث عن التراث العربى الإسلامى فى عصر التكوين، وهو القرن الثانى الهجرى على وجه التقريب. والمصطلح مشتق من نظرية «الاتصال الثقافى» التى تتعامل مع الثقافة الجمعية - ثقافة الأمة والشعب أو ثقافة جماعة بعينها - بوصفها وعاءً يمثل ما تمثله «الذاكرة»

بالنسبة للفرد، إنها الذاكرة التي تحفظ للأمة وهىها بذاتها من جهة،  
ويعلاقتها بما حولها من جهة أخرى. وكما يمكن لذاكرة الفرد أن تعتمد على  
الحفظ والتكرار وتستند فى عملها إلى آلية الاسترجاع والترديد، كذلك يمكن  
لها أن تتجاوز تلك الحدود وتُتَمَّى فعالية الاستنتاج والتفكير اعتماداً على  
مبادئ كلية وأصول منهجية . ويتوقف الأمر فى كل حالة على نمط التربية  
ونوع التعليم الذى يلتقاه الفرد . مثل الفرد يمكن صياغة ذاكرة الأمة وعقلها  
- أى صياغة ثقافتها - بوحدة من الطريقتين، ويحدث ذلك عادة فى مرحلة  
انتقال الأمم والشعوب من مرحلة الشفاهية إلى مرحلة التدوين . من هنا  
يعتبر عصر «التدوين» بمثابة عصر تأسيس الأصول فى تاريخ الأمة، وهو  
العصر الذى ينتسب إليه خطاب الشافعى والذى شهد صراعاً بين  
الاتجاهات الفكرية المختلفة حول تأصيل الأصول فى كل المجالات المعرفية  
تقريباً .

وليس من قبيل الاستطراد أن نذكر أن هذا العصر يُعدُّ عصر  
التساؤلات الكبرى والاختلافات الخصبة العميقة حول قضايا «العقل والنقل»  
و«الرأى والحديث» و«علوم الأوائل وديوان العرب» .. إلخ.. إنه العصر الذى  
شهد «مجاز القرآن» لأبى عبيدة معمر بن المثنى و«معانى القرآن» للفراء  
و«الرسالة» و«الأم» - موسوعة الفقه - للشافعى. وقبل ذلك شهد «الموطأ»  
لمالك بن أنس. و«الكتاب» لسيبويه وكتابات ابن المقفع فى السياسة والأدب.  
وبعد ذلك فى القرن الثالث انهمر غيث المؤلفات التى نذكر منها كتب الجاحظ  
وكثيراً من المؤلفات الفلسفية والكلامية التى ضاعت وحفظت لنا عناوينها

وأسماء مؤلفيها في «فهرست» ابن النديم . وفي كتابنا عن الإمام الشافعي تحليل لبعض جوانب الصراع على تنويع الذاكرة بين «أهل الرأي» و «أهل الحديث» ، وعن دور الشافعي في محاولته «التوسط» الذي كشف تحليلنا لخطاب الشافعي أنه في حقيقته «انحياز» أيديولوجي لمذهب «أهل الحديث». لكن هذا المفهوم الخاص بآليات صياغة الذاكرة الجمعية يبدو غائباً تماماً عن وعي الذي كتبوا «تقارير» عن الكتاب .

كان الصراع يدور في مجمله حول تحديد المرجعية النهائية للفعل الثقافي - الفكري الاجتماعي - وهل هي «العقل» أم «النقل»؟ ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن الصراع لم يكن يدور حول مرجعيتين تصورهما العقل الإسلامي متناقضتين، بل كان يدور حول تحديد «أولية» أحدهما دون إغفال أهمية الأخرى. وبعبارة أخرى: كان السؤال: إذا تعارض العقل والنقل فأيهما تكون له الهيمنة والسيطرة على الآخر؟ هل يتم توليد «النقل» لرفع تعارضه مع «العقل» ، أم يتم الاحتكام إلى «النقل» بالتشكيك في صحة استنتاجات العقل؟ وكان من الطبيعي أن يكون «التوليد» من أهم الإجراءات والأدوات المنهجية عند أنصار أولوية «العقل» في حين يتمسك أنصار «النقل» بالدلالات الحرفية محاولين قدر طاقتهم وجهدهم «توسيع» مجالات النصوص من جهة، والحرص على «شموليبتها» من جهة أخرى. وهذا ينقلنا إلى مفهوم آخر هو مفهوم «سلطة» النصوص، أو هيمنتها وشموليبتها .

ولعلنا الآن نستطيع أن نقول إن «النصوص» فى ذاتها لا تمتلك أى سلطة، اللهم إلا تلك السلطة المعرفية التى يحاول كل نص - بما هو نص - ممارستها فى المجال المعرفى الذى ينتمى إليه . إن كل نص يحاول أن يطرح سلطته المعرفية بالجديد الذى يتصور أنه يقدمه بالنسبة للنصوص السابقة عليه. لكن هذه السلطة «النصية» لا تتحول إلى سلطة ثقافية اجتماعية إلا بفعل الجماعة التى تتبنى النص وتحوله إلى إطار مرجعى. من هنا تصبح التفرقة بين «النصوص» والسلطة التى يضيفها عليها العقل الإنسانى ولا تتبع من النص ذاته. ومن هنا تكون الدعوة إلى «التحرر من سلطة النصوص» هى فى حقيقتها دعوة إلى التحرر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذى يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضيف على النصوص دلالات ومعانى خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات . إنها دعوة للفهم والتحليل والتفسير العلمى القائم على التحليل اللغوى للنصوص داخل القرائن السياقية المعقدة التى شرحها الباحث فى بحث «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى» (مجلة القاهرة، يناير ١٩٩٢) .

والسؤال الذى يثار عادة من جانب بعض المدافعين عن «سلطة النصوص» هو : أليس هناك من سبيل لا بقاء العقل إلا برفض النصوص ؟ وهو سؤال ماكر خبيث لأنه لا أحد يرفض النصوص، بل الرفض موجه إلى «سلطة النصوص» وهى السلطة المضافة على النصوص من جانب أتباع «النقل». والحقيقة أنه ليس هناك تصادم بين «العقل» و«النص» لسبب يديهي

وبسيط، هو أن «العقل» هو الأداة الوحيدة الممكنة، والفعالية الإنسانية التي لا فعالية سواها، لفهم النص وشرحه وتفسيره، وليدلنا هؤلاء المدافعون عن «النقل» بتشويه «العقل» والتقليل من شأنه : كيف يتلقى الإنسان النص ويتفاعل معه ؟ لقد قام الإمام على بن أبي طالب في رده المعروف جداً والمشهور على الخوارج حين قالوا : «لا حكم إلا الله» بتأسيس هذا الوعي الذي نحاول شرحه فقال : «القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال» . والدلالة الواضحة لهذا المبدأ المهم جداً والخطير والمغيب تماماً في الخطاب الديني المعاصر : أن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى .

وهذا كله ينفي وجود «تصادم» بين العقل والنص، وإنما ينشأ التصادم بين العقل وسلطة النصوص ؛ وذلك أنه حين تتحول النصوص إلى سلطة مطلقة ومرجعية شاملة بفعل الفكر الديني الذي حللناه في كثير من دراساتنا وأبحاثنا، تتضائل سلطة العقل . وفي تضائل سلطة العقل يكمن التخلف الذي نعانيه على جميع المستويات والأصعدة . فإذا أضفنا إلى ذلك ما سبق قوله في الفقرة السابقة من أن سلطة العقل هي السلطة الوحيدة التي تفهم على أساسها النصوص الدينية، يصبح التقليل من شأن العقل مؤدياً مباشرة إلى إلغاء النصوص . والنصوص في هذه الحالة تصبح مملوكة ملكية استثنائية لبعض العقول التي تمارس هيمنتها باسم النصوص . والحقيقة أن سعى الخطاب الديني لتكريس سلطة النصوص وتكريس شموليتها هو في الواقع تكريس سلطة عقول أصحابه وممثليه على باقي

العقول، وهكذا تتكرس شمولية تأويلاتهم واجتهاداتهم، فيصبح الخلاف معها كفرةً وإلحاداً وهرطقةً وهى الصفات التى ألصقت بكل اجتهادات الباحث .

. يرتبط بمفهوم «سلطة» النصوص مفهوم «الرجعية الشاملة» للنصوص، وكلاهما وجهان لعملة واحدة، أو تعبيران عن جانبى مفهوم واحد. وفى تقدير الباحث أن هذا المفهوم ليس مفهوماً دينياً، بمعنى أنه لا ينتمى إلى مجال الدين والعقيدة، بقدر ما ينتمى إلى التاريخ الاجتماعى للمسلمين . وأقصد بذلك أنه مفهوم تمت صياغته على مراحل متعاقبة وبأساليب وطرائق شتى حتى تم لأبى الأعلى الموبودى صكه فى مصطلح «الحاكمية» الذى استعاره منه سيد قطب، ومنه يمتح الخطاب الدينى المعاصر بكل فصائله واتجاهاته فى سعيه لإقامة «الحكم الإسلامى» أو الدولة الدينية، على خلاف بين منتجى هذا الخطاب فى المصطلحات رغم الاتفاق فى المفاهيم .

ولأننا ناقشنا آيات الحاكمية الثلاث الواردة فى سورة «المائدة» فى دراستنا المشار إليها عن «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى»، نكتفى هنا بمناقشة بعض النصوص القرآنية التى أوردها محمد بلتاغى فى تقريره عن كتاب الإمام الشافعى (جريدة الشعب، ١٦ أبريل ١٩٩٣) وقد وردت بالترتيب التالى فى التقرير المشار إليه :-

١- وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً (الأحزاب: ٣٦)

٢- إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا : سمعنا وأطعنا، وأولئك هم المفلحون (النور : ٥١)

٢- فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً (النساء: ٦٥)

٤- ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين (النحل: ٨٩)

٥- اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً (المائدة: ٣)

٦- وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ذلك الله ربي عليه توكلت وإليه أنيب (الشورى: ١٠٠)

٧- تكرار للآية المذكورة في رقم ٢ .

ولن نلتفت الآن إلى الأنزعة التعليمية والوعظية التي تمارس سلطتها بشكل مباشر على الكتاب وصاحبه من منظور الأعلى / أدنى، والأعلم / الجاهل، والمتخصص / عديم الخبرة. سنتجاوز مؤقتاً عن آليات الخطاب القمعي لنكشف أنها آليات تستر عواراً فاضحاً في «عقل» الخطاب ذاته. النصوس ١ من ٢-١ أوردها يلتاجي ليقرر بها فكرة أن «العبودية» و «الإذعان» و «الانصياع» هي جوهر العقائد الدينية عامة، والعقيدة الإسلامية بصفة خاصة. يقول بين يدي استشهاده بالنصوص الثلاثة الأولى : «ويدهي أن العقيدة الإسلامية - بل كل عقيدة دينية - لا ترضى من الإنسان إلا الطاعة المطلقة التي هي المفهوم الحرفي لمعنى (العبادة) و (الإسلام) والذي لا يرتضى الانصياع المطلق للنصوص المقدسة فهو خارج عن حد الإيمان بآيات من القرآن كثيرة جداً منها ... الخ .



وعلى سبيل السجال - ليس إلا - ما رأى محمد بلتاجى فى عدم انصياع عمر بن الخطاب لبعض أوامر القرآن الكريم، وممارسات النبى صلى الله عليه وسلم، فى إعطاء «المؤلفة قلوبهم» نصيبهم من الزكاة، والمنصوص عليه فى القرآن نصاً لا يحتمل التلويل؟ وما رأيه فى اجتهاده رضى الله عنه فى عدم إقامة حد السرقة - المنصوص عليه فى القرآن كذلك نصاً لا يحتمل التلويل - عام الرمادة؟ وهل كان عمر بن الخطاب «ينكر» النصوص، كما اتهم بلتاجى الباحث فى حكم متسرع خطير بأنه يعرف النصوص وينكرها؟ ولماذا لم ينهض له باقى الصحابة والمسلمون جميعاً ليكفروا على «تعطيل النصوص»، وهى التهمة التى لا يكف «فهمى هويدى» عن ترديدها ضد اجتهادات الباحث كلما وجد فرصة لذلك؟ أغلب الظن أنه لا بلتاجى ولا هويدى يستطيع أن يخرج من هذا المأزق إلا بالتسليم بحق الاجتهاد مع متغيرات الزمان والمكان ويكل ما يترتب على هذا التسليم من أن «سلطة النصوص» سلطة مضافة وليست سلطة ذاتية .

لو تأملنا الآية رقم (١) فى استشهاد بلتاجى ندرك على الفور آفة «الفهم للوهلة الأولى»، ذلك أن الآية تركيب لغوى شرطى عن انتقاء الاختيار من جانب المؤمنين - ذكوراً وإناثاً - إذا قضى الله ورسوله أمراً. الحديث هنا عن المؤمنين فى عصر النبوة والرسول صلى الله عليه وسلم حاضراً يحكم بينهم ويقضى، إما بأمر الله مباشرة أو باجتهاده وفهمه . وفى كل الحالات لا اختيار إذا صدر الحكم وقضى به. وهى الدلالة نفسها فى الآية الثانية التى عبرت عن الطاعة بالقول «سمعنا وأطعنا»، أما الآية الثالثة فهى

تشير إلى حالة «الاختلاف» الذى يصل إلى حد «الاشتجار»، ومن الطبيعى أن يكون الحكم هو الرسول، ممثل السلطة العليا الدينية والزمانية فى المجتمع . فى تلك الآيات الثلاث نجد حكم الرسول صلى الله عليه وسلم حكماً مباشراً، أى بحضوره الشخصى واستماعه لكل الأطراف بوصفه قاضياً وحاكماً. وهذه حالة ليست كائنة الآن، لأن ما هو بين يدي المسلم نصوص - أصلية وثانوية - تحتاج للفهم بإعمال العقل والاجتهاد .

إن «الانصياع» الذى يتحدث عنه بلتاجى ليس إلا قوة الإلزام الاجتماعى المرتهن بوجود الرسول حاكماً وقاضياً فى شئون الدين والعقيدة، وفيما سوى ذلك فقد خالفه بعض الصحابة فى «شئون الدنيا» التى قرر عليه الصلاة والسلام فى أكثر من مناسبة أننا أدرى بشئوننا. ولو صح تحليل بلتاجى لكان من الواجب على المسلمين الانصياع الدائم فى حالة «تأثير النخل» ومنزل الحرب الذى اقترحه الرسول بدلا من حفر الخندق . وعدم «انصياع» عمر بن الخطاب للأوامر القرآنية ينفى نقيضاً كاملاً صواب الاستشهاد لتكريس مفاهيم «العبودية» و «الانصياع» و «الطاعة» وعدم المخالفة الذى يفضى إلى الخروج عن حد الإيمان فى رايه .

هكذا نكتشف أن كلام بلتاجى عن «الانصياع المطلق للنصوص المقدسة» يفضى فى الحقيقة إلى الانصياع لقراءات هو للنصوص، وهى قراءة - كما رأينا - تتجاهل أبجديات التحليل اللغوى ناهيك بمراعاة مستويات السياق التى أهونها «أسباب النزول» أحد علوم القرآن المعروفة جداً، والتى يشير إليها الجميع ولا يكاد أحد يوظفها كواحدة من مستويات السياق .

أما الآيات من (٢) إلى (٧) فيستشهد بها بلتاجي لتأكيد أن المبدأ الذي صاغه الشافعي لشمولية النصوص الدينية لكل مجالات الحياة بقوله : «ما من نازلة إلا ولها في كتاب الله حكم» مبدأ قرأني لم يَصِفْهُ الشافعي، وإنما صاغته النصوص القرآنية ذاتها . يذهب بلتاجي إلى أن هذا المبدأ الذي صاغه الشافعي هو المعنى «الحرفي» - أكرر «الحرفي» للآيات القرآنية التي يستشهد بها . ويحس الباحث بالخجل حين يضطر إلى تذكير أستاذ الفقه وأصوله - وعميد كلية جامعية - أن قول الله سبحانه «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء» وهدي ورحمة وبشرى للمسلمين» يجب أن يفهم على أساس أن عبارة «كل شيء» في الآية لا تفيد العموم والشمول ، وإنما هي كما يقول علماء أصول الفقه من باب «العام الذي يراد به الخاص». إن الفهم الحرفي الذي يطرحه بلتاجي هو الفهم العامي نفسه الذي يطرحه بعض الصبية الجاهل وبعض المتعالمين الذي يتكسبون من هنا وهناك بدعوى «أسلمة العلوم والمعارف». ولو صح هذا الفهم الحرفي المبتذل لتصورنا أن البشر لم يعلموا شيئاً على وجه الإطلاق من قبل نزول القرآن . وهذا هو ما يفعله جهال الصبية حين يتصورون أن البشرية قبل نزول القرآن الكريم كانت تحيا في جاهلية عمياء وفي حيوانية مطلقة . دلالة «كل شيء» إذن تختص بمجال العقيدة الإسلامية داخل مجال المعرفة الدينية، ولا تمتد إلى ما وراء ذلك من معارف طبيعية واجتماعية حصلتها خبرة البشر في تسيير شؤون حياتهم .

والدلالة نفسها تنطبق على الآية رقم (٥) «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً» فالمجال الدلالي للآية

يتمحور كله حول «الدين» وليس «الدنيا» التي كرر الرسول في أكثر من مناسبة أننا أدرى بشئونها. والآية السادسة «وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ذلكم الله ربي عليه توكلت وإليه أنيب» لا يكشف سياقها إلا عن دلالة الاختلاف بين المسلمين وغيرهم «الذين اتخذوا من دون الله أولياء»، وهذا اختلاف مربوط إلى الله، أي إلى حكمه تعالى يوم القيامة (انظر الآيتين قبلها في السورة نفسها) .

وهكذا نجد أن مفهوم «شمولية النصوص» لكل الوقائع يلغى من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التي تركها للعقل والخبرة والتجربة . إنه المفهوم الذي يفضى إلى القول بالحاكمية وتحكيم الفهم الحرفي للنصوص في كل مجالات حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. إن اعتماد الخطاب الديني على آيات الحاكمية الثلاث في سورة المائدة، وعلى تلك النصوص التي استشهد بها بلبتاجي، هو من باب التأويل الذي ينتزع الآيات من سياقها ويضفي عليها دلالات لا تنطق بها . وفي ذلك تأكيد لقول الإمام على رضي الله عنه بأن القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال. هذا هو الوعي الذي يحاول الباحث نشره وإشاعته بين الناس دون تقليل من شأن النصوص الدينية الأصلية، ولا من شأن دلالتها في سياقها ومجالها . وهذا ما كان موضوع تحليل مسهب في كتاب «نقد الخطاب الديني» . ليس ثمة إذن دعوة للتحرر من النصوص، بل من سلطة النصوص النابعة من شموليتها، وهي الشمولية التي بدأت برفع الأمويين للمصاحف على أسنة السيوف، طالبيين الاحتكام إلى كتاب الله في صراع

اجتماعى سياسى . وهى الخديعة التى وقع فى أحاييلها المحاربون الذين أنهكتهم الحرب رغم أنهم كانوا قاب قوسين أو أدنى من الانتصار العاسم . ثم حين اكتشفوا أن الأمر انتهى بتحكيم الرجال - عمرو بن العاص وأبو موسى الأشعرى - عابوا يطالبون بحكم الله متصورين أن النصوص تحكم حكماً مباشراً دون أن يقوم عقل إنسانى بفهمها وشرحها وتفسيرها .

إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنسانى حراً يتجادل مع الطبيعة فى مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعى والإنسانى فى مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب . فهل تتصادم هذه الدعوة مع النصوص الدينية أم تتصادم مع السلطة التى أضفاها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص، فحولوا قيوداً على حركة العقل والفكر ؟ إن هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا تقوم على إلغاء نصوصه، لكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهماً علمياً .

إن الدين عامة والإسلام خاصة لا يقوم كما توهم بـ«لتاجى» على أساس «القسر» و«القهر» و«الإلزام»، أى لا يقوم على «العبودية» بالمعنى الذى يفهمه أصحاب «الحاكمية» أى بالمعنى الذى يفهمه بـ«لتاجى»، وهو معنى ليس بعيداً عن مفهوم الحاكمية، وإن تحاشى استخدام المصطلح. إن العلاقة بين الله سبحانه وتعالى والإنسان كما يصوغها القرآن الكريم تقوم على أساس «حرية الاختيار»، فالمجال مفتوح أمام الإنسان ليؤمن أو ليكفر، والنصوص الدالة على هذه «الحرية» محفوظة ومعروفة، وحين يختار الإنسان

عقيدة بعينها يكون مطلوباً منه «الطاعة» القائمة على حرية الاختيار الأصلية، فالفرع لا يلغى الأصل أبداً. إن «الطاعة» في الإسلام تقوم على «الحب» وهو بُعدٌ مفقود في تصور الخطاب الإسلامي المعاصر لعلاقة الله بالإنسان . هذا فضلاً عن أن القرآن يصوغ العلاقة بين الله والإنسان في بُعد «العبادية» وليس «العبودية» وفي هذا الفارق نحيل القارئ إلى الفصل الأول من كتاب «تقد الخطاب الديني» .

وإذا كانت سلطة النصوص سلطة مضافة كما سبقت الإشارة، وإذا كانت شموليتها لكل تفاصيل الحياة مبدأً تاريخياً تأسس في التاريخ الاجتماعي للمسلمين، فالنتيجة التي ننتهي إليها أن إنكار أى من هذين الأمرين أو كليهما لا يعنى اعتداء على العقيدة أو استبعاداً للدين على عكس ما يروج له المبطلون من دعاة السلطة والسيطرة والهيمنة باسم الدين والعقيدة.

(٤)

من هنا تفقد الاتهامات مشروعيتها المعرفية ، وإن كان هذا لا يعنى عدم الالتفات لدلالاتها الأيديولوجية . في مناقشة هبد الحسبور شاهين للكتاب في تقريره المشبوه يستشهد بالعبارات الأخيرة في الكتاب لصيوغ اتهاماً على درجة عالية من الخطورة، فحواه أن الكاتب يدعو إلى نبذ نصوص الإسلام والتحرر فيها ، ثم يتسائل مستكراً : « ماذا يريد للأمة بعد أن ألقى بالقرآن والسنة جانباً ؟ » . ويكرر محمد بلتاجى الاتهام نفسه متابعاً أستاذه وشيخه ، حين يلخص محتوى الكتاب في أمرين أولهما

- وأخطرهما بالطبع - « العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به » .

والعبارات التي يستشهد بها كلاهما من الكتاب عبارات منتزعة من سياقها انتزاعاً كاملاً جعلها فاقدة لمعناها ولدلالاتها . ومن هنا أمكن للدكتور عبد الصبور شاهين ، ولكل من جاء بعده وكرر كلامه دون تثبت ، أن يُسقط عليها المعنى الاتهامي الذي يفضى ببساطة وسهولة إلى التكفير .

العبرة كما أورها عبد الصبور شاهين في تقريره هي : « وقد أن آوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها ، بل من كل سلطة تعيق مسيرة الإنسان في عالمنا . علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان » .

وقد شاء عبد الصبور شاهين وأتباعه أن يفهموا أن المقصود بسلطة النصوص نصوص القرآن والسنة . وهذا فهم مغرض تماماً وخاطئ تماماً ، والعودة إلى السياق تكشف عن أن المقصود بالنصوص التي يجب التحرر منها هي النصوص الشارحة التي حللها الكتاب على طول صفحاته . والفقرة التي انتزعت منها العبارة السابقة هي :

« هذه الشمولية التي حرص الشافعي على منحها للنصوص الدينية .. تعنى في التحليل الأخير تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته » فالحديث هنا عن الشمولية التي أضفاها الشافعي على النصوص ، وليس عن النصوص ذاتها . هذه الشمولية قد سبق شرحها داخل ثنايا الكتاب شرحاً وافياً ، وفي هذه الفقرة ، التي تعيننا هنا ، تلخيص هذه الدلالة الشمولية التي

أضفاها الإمام الشافعى على النصوص الدينية ، وذلك عن طريق توسيع مجال فعالية النصوص ومجال تأثيرها بالخطوات التالية :

١ - تحويل السنة النبوية - النص الثانوى - إلى نصٍّ مشرع لا يقل فى دلالة التشريعية عن النص الاول ، القرآن الكريم ، وهذا على خلاف ما كان مستقرًا قبل عصره من أنها نصٌّ شارحٌ وبيان .

٢ - توسيع مفهوم السنة بإلحاق الإجماع بها وكذلك عدم التفرقة بين « سنة الوحي » وسنة « العادات » .

٣ - ربط مفهوم القياس والاجتهاد ربطاً محكماً بالنصوص وتضييق نطاقه ، وهو أمر مشروح بالتفصيل فى الفصل الأخير من الكتاب. وتستمر الفقرة التى تنور كلها حول فكر الشافعى وفكر من تابعه على النحو التالى :

« فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعى الاجتهادية تنور فى أغلبها فى دائرة المحافظة على المستقر والثابت ، وتسمى إلى تكريس الماضى بإضفاء طابع دينى أزلى عليه - كما رأينا فى اجتهاداته فى ميراث العبد ، وفى ميراث الأخت الوحيدة ، وفى مسألة زكاة الغراس ( وهى اجتهادات نوقشت بالتفصيل فى ثنايا الكتاب ) - أدركنا السياق الأيديولوجى الذى يدور فيه خطابه كله . إنه السياق الذى صاغه الأشعرى من بعدُ فى نسق متكامل ، ثم جاء الغزالى بعد ذلك فأضفى عليه أبعاداً فلسفية أخلاقية كتب له الاستمرار والهيمنة على مجمل الخطاب الدينى حتى عصرنا هذا » .

هكذا ما تزال الفقرة تنور حول فكر الشافعى واجتهاداته - التى من



حق كل باحث الاختلاف معها - تلك الاجتهادات التي انتقلت إلى أبي الحسن الأشعري ومنه إلى الغزالي. وليس المقصود هنا الأفكار الحرفية وإنما المنهج والطريقة، أى تكريس شمولية النصوص وتقديس الماضى، والسير على منهج الاتباع والنفور من الإبداع. وتستمر الفقرة فى حديثها عن تلك الاجتهادات وعن دلالتها .

« وهكذا ظل العقل العربى الإسلامى يعتمد سلطة النصوص ، بعد أن تمت صياغة الذاكرة فى عصر التدوين - عصر الشافعى - طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى فى بنية الثقافة - والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحى - كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية » .

ثم يرد بعد ذلك مباشرة النص الداعى إلى التحرر من سلطة النصوص والذى فهمه عبد الصبور شاهين وأشياعه على النحو التالى :

«أول النصوص التى يؤكد على ضرورة التحرر منها : القرآن والسنة، ولكنه لم يحدد مفهوم هذا التحرر ، ولا حدود هذه النصوص ذات الطابع الأيديولوجى الخاص؟ وماذا يريد للأمة بعد أن تلقى بالقرآن والسنة جانباً؟» ولا يكتفى عبد الصبور شاهين بالصاق هذا الفهم بهذا الكتاب وحده ، بل يذهب إلى حد الزعم أن المطالبة بالتحرر من سلطة القرآن والسنة هى النتيجة التى تتكرر فى البحوث كلها. هذا الخلط الذى عمد إليه كاتب التقرير فى فهمه لكلمة « النصوص » مسئول مسئولية مباشرة وكاملة عن انتشار الاتهام من تقريرة إلى المسجد، فمساجد مصر كلها ، ومنه إلى كثير

من الأقلام التي تؤمن بمنهج « النقل » و « الاتباع » ، وتجفل من التثبت من حقيقة الاتهام رغم ما أفضى إليه من نتائج ، وما يمكن أن يترتب عليه من أخطار .

المشكلة الى نواجهها هنا في تأويل عبد الصبور شاهين الذي تابعه فيه الجميع ليست فقط مشكلة الفهم المفروض الاتهامي، ولا القراءة المتريصة اللتين تُفْضيان كلتاهما إلى التشكيك في العقيدة والاتهام بالكفر والردة . هناك مشكلة أخطر هي مشكلة « عدم الفهم » ؛ لأن مصطلح «النص» من المصطلحات المرتبطة بمجال معرفي علمي هو «علم تحليل الخطاب». وهو مجال يفرّق - كما سبقت الإشارة في الفقرة السابقة - بين الواقعة الأصلية أو النص الأول الذي هو في حالتنا هنا « القرآن الكريم » ، وبين « النصوص الثانوية » الشارحة التي تراكمت حول النصّ الأوّل ، ومنها النصّ الثانوي الأول وهو « السنّة » النبوية .

ومما يتصل بعدم الفهم المشار إليه مسألة « صياغة الذاكرة » في عصر التنوير ، وهو مصطلح يبدو غائباً تماماً في وعي كاتب التقرير، رغم إشاراتنا إليه في صلب الكتاب أكثر من مرة ، وصفاً للعصر الذي أنتج الإمام الشافعي فيه خطابه . وهو مفهوم مشتق - كما سلفت الإشارة - من « نظرية الاتصال الثقافي » ، يحلل الكتاب من خلاله حقيقة الصراع بين « أهل الرأي » و « أهل الحديث » على أساس أنه صراع حول برنامج تدوين الذاكرة الجمعية للأمة : هل يتم بناء العقل الثقافي طبقاً لآليات الحفظ والترديد أم وفقاً لفعالية الاستنباط والاستدلال . وبعبارة أخرى هل تكون

« النصوص » هي الإطار المرجعي الأولي للعقل الجمعي ، أم يتحدد الإطار المرجعي في فعالية الاستنباط والاستدلال ؟

النقطة الثالثة في مسألة «عدم الفهم» أو «القراءة المفروضة المترجمة» أن الحديث كله يدور في الكتاب عن « سلطة » النصوص لا عن النصوص ذاتها . إنها السلطة التي يضيفها الفكر الديني على النصوص ، وليس من الضروري أن تكون نابعة منها . هل كان عمر ابن الخطاب - مثلاً - غير مدرك لأهمية النصوص التي تضع « المؤلفات لوليهم » ضمن من يستحقون نصيباً من الزكاة ، أو لأهمية النصوص التي تحكم على السارق بقطع اليد ؟ هل حين لم يحكم عمر بمنطوق تلك النصوص كان يخالف الإسلام ويطالب بالتححرر من النصوص ؟ ! الإجابة قطعاً بالنفي ! لأن عمر بن الخطاب كان ببساطة يدرك سياق النصوص ، وكان لا يتعامل مع أحكامها بوصفها تمثل سلطة مطلقة. حين نادى بالتححرر من سلطة النصوص تكون دعوة التححرر موجهة « للهيمنة » وللشمولية التي أضفيت على تلك النصوص في سياق ثقافي حضاري معينة.

بعد هذا الشرح والتوضيح تتكشف مستويات عدم الفهم من جهة ، والقراءة والتأويل المفروضان من جهة أخرى لمقولة «التحرر من سلطة النصوص » لأن تحويل النصوص إلى سلطة مطلقة ومرجعية شاملة يرتد في النهاية إلى تحويل « فهم » ما لتلك النصوص إلى سلطة شاملة .

(٥)

يكرر الدكتور محمد بلتاجي اتهام عبد الصبور شاهين

حرفياً، استناداً إلى النص السابق المنتزع من سياقه ، أى أنه يكرر أخطاء عبد الصبور شاهين فى عدم الفهم وفى القراءة المفرضة المتربضة ، لكنه يزيد على عبد الصبور شاهين أنه يستكرر ربطنا فى الكتاب نفسه بين مفهوم الشافعى لشمولية النص وبين مفهوم الحاكمية فى الخطاب الدينى المعاصر ، ولا ندرى على وجه الدقة ما الذى يعنيه على هذا الربط من جانبنا. إن مفهوم « الحاكمية » ، كما شرحنا تفصيلاً فى الفصل الأول من كتاب «نقد الخطاب الدينى»، مفهوم ينبع من شمولية سلطة النصوص الدينية لكل مجالات حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. وهو المفهوم الذى طرحه لأول مرة أبو الأعلى الموددى فى الهند وباكستان ، ثم نقله عنه سيد قطب. إنه المفهوم الذى يلغى من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التى تركها للعقل والخبرة والتجربة فى قول النبى صلى الله عليه وسلم « أنتم أدرى بشئون دنياكم ». واعتماد الخطاب الدينى فى تكريس مفهوم « الحاكمية » على الآيات الواردة فى سورة المائدة، هو من باب التلويل الذى ينتزع الآيات من سياقها ويضفى عليها دلالات ليست لها . لقد تعرضنا لتحليل هذه الآيات فى دراستنا عن « إهدار السياق فى تلويلات الخطاب الدينى ، مجلة القاهرة ، يناير ١٩٩٣ » كاشفين أن معنى « الحكم » الوارد فى الآيات هو الفصل بين المتخصصين ، أى أنه الحكم بالمعنى اللغوى لا بالمعنى الاصطلاحي الذى يعنى النظام السياسى للحكم . لكن الدكتور البلتاجى يرد علينا هذا كله بمجرد الاستشهاد بالآيات المذكورة وبمثالها، كان الباحث لم يقرأ تلك النصوص ولم يقم بتحليلها .

وإذا كان لـ محمد البلتاجى عذره لأنه لم يقرأ سوى كتاب «الإمام الشافعى» وإن كان قد اكتفى به دليلاً على صحة كل اتهامات عبد الصبور شاهين ، فإن عبد الصبور شاهين لا عذر له لأنه قد قرأ الإنتاج كله. ومن المفترض لقارئ الإنتاج كاملاً أن يتعامل معه بوصفة نصاً واحداً يفسر بعضه بعضاً ؛ لأن ما أُجْمِلَ فى كتاب أو بحث يكون مشروحاً شرحاً تفصيلياً فى بحث آخر أو كتاب آخر. وإذا كان عبد الصبور شاهين قد أدرك أن للباحث مشروعاً فكرياً يقوم على دعائمه « التراث » والتأويل ، فقد كان ينبغى عليه أن يقرأ الإنتاج بوصفة كلا موحداً. لكنه بدلاً من ذلك اعتبر ذلك عيباً فادحاً فى إنتاج الباحث ، ولم يدرك أن العيب يقع فى جانبه هو لأن قراءته مبتسرة متربصة كيدية .

إن الدعوة للتححرر من سلطة النصوص كما هو واضح دعوة للتححرر من « سلطة » أضغاما بعضهم على هذه النصوص ، حين جعلوها نصوصاً ناطقة خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات. وهى دعوة للفهم والتحليل والتفسير العلمى القائم على التحليل اللغوى والقرائن السياقية المعقدة للنصوص والتي تم شرحها كاملة فى بحث « إهدار السياق » ، لذلك يصبح تكرار عبد الصبور شاهين للاتهام تعليقاً على بحوث ودراسات أخرى تكرار من باب تأكيد الحكم بالكفر والخروج عن الملة من مثل تعليقه على مقالة : ثقافية التنمية وتنمية الثقافة «مجلة القاهرة ، العدد ١١٦ ، ١٩٩٠ م» قائلاً : « وسوف نرى أنه يعنى بالنصوص ما يشمل القرآن والسنة ، وهى دعوة خطيرة تكررت كثيراً فى مواضع أخرى ، يريد بها نفى العلاقة بين

العقل والنص القرآني بخاصة ، مستخدماً المزيد من المغالطات ، وتزييف المفاهيم ، مع أن النصوص الصحيحة لا تتصادم مع العقل بحال .

والحقيقة أن المغالطات وتزييف المفاهيم تسيطر على أحكام عبد الصبور شاهين ، فليس هناك دعوة للتححرر من النصوص ، بل من سلطة النصوص وهي السلطة التي أضفها الشافعي والفكر الديني على النصوص. كما سبق أن شرحنا. ودعوتنا هي الدرس العلمي الذي يحدد مجال فعالية النصوص تحديداً دقيقاً بعيداً عن الاستشهاد العشوائي بها خارج السياق المحدد لدالاتها .

نطالب في كتاباتنا بالعودة إلى الفصل بين ما هو من شئون الدنيا - التي نحن أدرى بها كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم - وبين ما هو من شأن العقيدة والدين. هذه الدعوة للتححرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا إلغاء نصوصه بقدر ما تقوم على فهمها فهماً علمياً وتحديد المجال الخاص بها. وهذا بالضبط هو معنى العبارات التي اقتبسها عبد الصبور شاهين من « ثقافة التنمية وتنمية الثقافة »، وأضفى عليها من عنده الدلالات المفضية إلى التكفير. تقول العبارات المقتبسة : « ولا خلاص من تلك الوضعية إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني، فينتج المعرفة التي يصل بها إلى مزيد من التححرر، فيصقل أنواته ، ويطور ألياته ». إنها دعوة لإطلاق العقل ليتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ولتتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب ... إلخ. فهل يتصادم ذلك مع النصوص الدينية ؟ أم يتصادم مع السلطة التي أضفها بعضهم

بالباطل على بعض تلك النصوص، فحولوها إلى قيود على حركة العقل والفكر ١٩

(٦)

إذا كان كل من عبد الصبور شاهين ومحمد بلتاجي قد وافق الآخر في مسألة العداوة الشديدة للنصوص، وكراهية القرآن والسنة، والدعوة للتحرر منهما « فقد انفرد بلتاجي باتهام آخر فحواه : « الجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهي والأصولي »، وهو اتهام ينطلق مما سبقته الإشارة إليه من دعوى « الاستتار » بالتخصص بوصفه « منطقة نفوذ » محمية لا يجب الاقتراب منها إلا بإذن خاص . هذا فضلا عن أنه اتهام يعكس جهلا مفضوحاً بموضوع الكتاب ، الذي هو بحث في « الأيديولوجية » الضمنية التي يمكن الكشف عنها من خلال تحليل خطاب الشافعي .

لكن الجهل الفاضح بموضوع الكتاب، وبمنهج التحليل وإجراءاته، لم يمنع الدكتور بلتاجي من « التعالم » على الكتاب وصاحبه مستشهداً بالنصوص القرآنية - التي سبق لنا تحليلها وكشف أخطاء الفهم للوهلة الأولى من جانب بلتاجي - شأن جميع الوعاظ وخطباء المساجد ، وذلك لكي يؤكد « سلطة النصوص » ومرجعيتها الشاملة .

وفي هذا الاستشهاد الذي يتجاهل مستويات السياق، وأبسطها سبب النزول من جهة ، وسياق التركيب اللغوي من جهة أخرى ، يكشف بلتاجي عن نزعة استعلائية فجأة، يتوهم صاحبها أن هذه النصوص القرآنية مجهولة للمخاطب . ويعبر عن هذه النزعة بطريقة يتصور أنها ساخرة فيتسائل « فهل مرت عليه هذه النصوص - وما يماثلها - أم أنه

يجعلها ؟» ثم تتحول السخرية إلى اتهام صريح بالكفر حين يجيب عن تساؤله قائلاً : « الظاهر أنه يعرفها ويُنكرها » .

وإذا كان مثل هذا ما يذهب إليه بعض الصبية من الجاهل وبعض المتعالمين ، فقد كان حرياً بمن يحتل موقع بلتاجى أن يرياً بنفسه، احتراماً لموقعه الأكاديمي على الأقل، عن النزول إلى هذا المستوى . ولكن الرجل عذراً أقبح من الذنب ، لأنه كتب تقريره في عجلة من أمره مناصرة لأستاذه، من منطلق قبلي جاهلي، لكي يقدمه لرئيس الجامعة آنذاك - مأمون سلامة - مبرراً له قرار «رفض الترقية» الذي كان مضمراً في نفس رئيس الجامعة. إنه منطق «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» مُفرغاً من الدلالة الإسلامية الناصعة التي أضفاها النبي على هذا القول حين سئل عليه السلام : كيف ننصره ظالماً ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : بأن تكفّه عن ظلمه . ولقد كشف هذا المنطق القبلي الجاهلي عن وجهه جلياً في قول بلتاجى : « وأنا إذا كنت قد أعددت تقريراً بسيطاً من تسع صفحات عن إنتاج واحد له ، فإن بقية إنتاجه تحتاج لكتاب كامل مليء بالآلاف الأخطاء البديهية في علم أصول الفقة » .

هكذا أوقع الرجل نفسه بنفسه ، فالإنتاج ليس في «علم أصول الفقه»، ولو كان قرأ التقارير الثلاثة فقط عن الإنتاج - دون الإنتاج نفسه - لاكتشف بنفسه عملية التزوير الفاضحة التي يقوم بها . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لو كان قد قرأ « نقد الخطاب الديني » فقط لكان قد أدرك أننا قمنا بتحليل مفهوم «الحاكمية» تحليلاً تاريخياً كاشفاً عن أساسه



الأيديولوجى فى التاريخ الاجتماعى السياسى. ولو كان الرجل قد قرأ بالإضافة إلى ذلك بحثنا «إهدار السياق فى تلويلات الخطاب الدينى». لاكتشف أن آيات الحاكمية التى استشهد بها محللة تحليلًا منهجيًا فى هذه الدراسة .

لكن ما للرجل والقراءة ، وماله وأتباع الحق ، إنه من أتباع الرجال والقائلين : « اعرف الحق بالرجال ولا تعرف الرجال بالحق » أولئك الذين يفسدون فى الأرض وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً. وما أسهل على أمثال هؤلاء « تعالى » و « التعامل » و « التكفير » ؛ لأنهم يظنون أنفسهم فى حماية من هو أكبر وأعظم . أليس يلتاجى فى حماية « شاهين » وهذا الأخير تحميه مؤسسات وبول وأموال ، فلماذا لا يتبع صاحبة – أو بالأحرى حاميه – فى « التكفير » ، وذلك حين يقرر فى بساطة متناهية وبرودة يحسده عليها الجلائون أن مؤلف الكتاب يعرف النصوص ولكنه « ينكرها » .

هكذا وكأن الأستاذ الدكتور السيد العميد يلتاجى لا يعلم أن «إنكار النصوص القرآنية» هو إنكار لما يُعَلِّم من الدين بالضرورة . وكما كان الأمر سهلاً عليه مناصرة لأستاذه وحاميه ، فما أسهل على تلاميذه ومريديه الذين تصدوا فى المساجد والمحاكم لتأليب العامة لمحاكمة الكاتب سعياً إلى قتله. ولقد بلغت الوقاحة الفكرية والسفالة الأكاديمية بأحدهم إلى حد الدعوة دعوة صريحة داخل أروقة الجامعة لاحتقار الكاتب ومقاطعته وتأليب طلابه عليه، فى حرب «قدرة» تستخدم الكلمة المطبوعة بدلا من الجنزير والمطواة والقنبلة. إن ما يسميه يلتاجى « الجهالات المترابكة بموضوع الكتاب الفقهى

والأصولى » اتهام ناتج كما قلنا عن عدم فهم لموضوع الكتاب ، وعن عدم إدراك لمنهج التحليل وإجراءاته . لذلك يقتبس بلتا جى النتائج مُغفلاً المقدمات التى أفضت إليها ، ومتجاهلاً لها تجاهلاً تاماً . ولأن هذه النتائج لا تتفق مع قناعاته الأيديولوجية - أو بالأحرى مع محفوظاته عن التراث - يقفز منها إلى أحكام ذات طابع تقريرى وعظى إنشائى ، ولكنها تنسم بالإضافة إلى ذلك بالحدة والقطع واليقين والحسم ، لأنه يتصور - بعقله غير الأكاديمى - أنها القول « الفصل » . فى تحليلنا لمفهوم « القياس » فى خطاب الإمام الشافعى وصلنا إلى نتيجة فحواها أنه مفهوم يعكس « رؤية للعالم » « تجعل الإنسان مغلولاً ومقيداً بمجموعة من الثوابت التى إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية » . وفى هذا التحليل أدركنا علاقة التشابه التى تنطوى عليها رؤية الإمام الشافعى للقياس مع مفهوم « الحاكمية » فى الخطاب الدينى المعاصر « حيث يُنظر لعلاقة الله بالإنسان من منظور علاقة السيد بالعبد الذى لا يتوقع منه سوى الإذعان » .

يقتبس الدكتور محمد بلتا جى تلك النتيجة ويُغفلَ عامداً المقدمات التى أثبتت عليها ، وذلك فى عجلة تمكنه من الوصول إلى الحكم المطلوب ، حيث يقول . « وبدهى أن العقيدة الإسلامية - بل كل عقيدة دينية - لا ترضى من الإنسان إلا الطاعة المطلقة التى هى المفهوم « الحرفى » - مرة أخرى « الحرفى » - المعنى (العبادة) و (الإسلام) ، والذى لا يرتضى الانصياع المطلق للنصوص المقدسة فهو خارج عن حد الإيمان بآيات من القرآن كثيرة جداً » .

وهنا جانب الصواب الدكتور العميد من عدة زوايا : الزاوية الأولى  
أننا بصدد الحديث عن رؤية الشافعى للعالم والإنسان ، أى بصدد الحديث  
عن مفاهيم الشافعى الفكرية التى، كشفنا عن عناصر تشابه بينها وبين رؤية  
العالم فى الخطاب الدينى المعاصر . ويحتاج الدكتور العميد أن يقرأ قليلا  
حول مفهوم « رؤية العالم » الذى يعتمد عليه تحليلنا السابق. الزاوية الثانية  
أن السيد العميد يوحد بين فهم الشافعى للنصوص - الذى يتماهى معه  
ويتطابق فهم السيد العميد - وبين الدلالة « الحرفية » للنصوص المقدسة.  
وهو تطابق خطير يلغى المسافة المعرفية بين « الفهم » - وهو عملية بشرية  
نسبية - وبين « القصد الإلهى » ، أى يوحد بين « الفكر » و « الدين » . وهذا  
التوحيد تعرضنا له بالتحليل والنقد فى كتاب « نقد الخطاب الدينى » الذى  
لم يقرأه السيد العميد

والزاوية الثالثة التى جانب فيها الصواب السيد العميد، أن العقائد -  
وعلى رأسها العقيدة الإسلامية - لا تقيم العلاقة بين « الله » و « الإنسان »  
على أساس « العبودية » بالمعنى المتعارف عليه ، والذى يندرج فى حقله  
الدلالى « الانصياع » و « الانقياد » . إن العقيدة الإسلامية خاصة تمنح  
الإنسان حقه كاملا فى اختيار ما يشاء من العقائد ، والنصوص الدالة على  
ذلك محفوظة معروفة . ولا نريد أن نُقَلِّدَ العميد فى استعراض محفوظاتنا  
من النصوص القرآنية ؛ لأن الطالب البليد يستطيع أن يجمع ما يشاء من  
النصوص بالعودة إلى « المعجم المفهرس » . النصوص الإسلامية تؤكد  
مفهوم « الحرية » من الألف إلى الياء ، و « الطاعة » التى يلتزم بها الإنسان

حين يختار عقيدته تظل طاعة أساسها الحرية الأصلية . فإذا كانت «الطاعة» فرعاً على حرية الاختيار، فليس من المعقول أن يؤدي الفرع إلى زوال الأصل المؤسس له .

وهناك في النصوص الإسلامية - وفي التراث الفكري الإسلامي - كثيرٌ مما يمكن أن يؤسس العلاقة بين « الله » و « الإنسان » على أساس « الحب » ، والنصوص كذلك أكثر من أن نشير إليها وأشهر . والقرآن الكريم - أخيراً - يصوغ العلاقة في بُعد « العبادية » وليس « العبودية » ، ولو كان الدكتور بلتاجي أتعب نفسه قليلاً - من باب التثبت - وقرأ الفصل الأول من « نقد الخطاب الديني » لوجد تحليلاً لغوياً وثقافياً للفارق بين «العبادية» و « العبودية » .

بالإضافة إلى كل ما سبق يُفْهَل الدكتور بلتاجي إغفالاً تاماً سياق التحليل الذي أفضى إلى النتيجة السابقة عن رؤية الإمام الشافعي لعلاقة الله والإنسان. وإغفال السياق يجعل من السهل عليه الوثب إلى الأحكام التي تقنع قارئه بمخالفة الكتاب للعقيدة ومصادمة دلالاتها المستنبطة من التأويل الحرفي للنصوص الدينية .

والسياق هو رفض الإمام الشافعي للاستحسان الذي اعتمد عليه فقهاء آخرون قبل الشافعي مثل مالك وأبي حنيفة. ويعتمد الشافعي في رفضه للاستحسان على مجموعة من المقولات أهمها : أن الاستحسان يمكن أن يفضى إلى تعدد الاجتهادات واختلافها بحسب ظروف الزمان والمكان : « فيقول كل حاكم في بلدٍ ومفتٍ بما يستحسن ، فيقال في الشيء الواحد

بضروب من الحكم والفتيا . ويقرن الشافعى بين هذه التعددية فى الفتيا والاجتهاد وبين « التنازع » المنهى عنه فى القرآن الكريم . واستناد الشافعى إلى القرآن لرفض الاستحسان استناد فيه نظر ، وإنما أراد الشافعى أن يجعل من « الاستحسان » شيئاً مكروهاً بهذا الاستشهاد من جهة ، ويقول من جهة أخرى : « من استحسن فقد شرع »

ولكى يقيح الشافعى مبدأ « الاستحسان » تقييحاً نهائياً - لحساب « القياس » المكبّل - يعود إلى مبدئه الاثير عن وجود أحكام لجميع النوازل فى النصوص الدينية. ويؤكد هذا المبدأ بالاستناد إلى الآية ٣٦ من سورة القيامة ، قول الله تعالى : « يحسب الإنسان أن يترك سدى » ، وينتهى الشافعى إلى الحكم بأن كل « من أفتى أو حكم بما لم يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون فى معنى السدى . وقد أعلمه الله أنه لم يتركه سدى . وه السدى » بحسب شرح الشافعى هو « الذى لا يؤمر ولا ينهى »؛ أى الحيوان. ويواصل الاستنتاج : « وهذا يدل على أنه ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال ... ولا يقول بما استحسن ، فإن القول بما استحسن شيء يحدث لا على مثال سابق » . فى هذا السياق تم الحكم على رؤية الإمام الشافعى للعالم والإنسان ، وهى رؤية تكبّل الاجتهاد داخل دائرة « القياس » المشهود دائماً إلى « المثال السابق » لا يكاد يفارقه .

والغريب أن الشافعى الذى يرفض الاستحسان لما يفضى إليه من تعدد واختلاف يقبل هذا « الاختلاف » فى حدود اختلاف القائسين ، بل ويدافع عن هذا الاختلاف دفاعاً مجيداً ومحيراً فى الوقت نفسه (ص ١٠٦ من الكتاب) . وهذا يدفع إلى التساؤل عن هذا التردد فى استخدام

« الاستحسان » وتفضيل « القياس » عليه ، رغم أن كلا منهما يفضى إلى الاختلاف والتعددية . والتساؤل مشروع ، ولكن من منظور التعامل النقدي مع التراث ومع الفكر الفقهي والأصولي .. ولكنه ليس مشروعاً من منظور تقديس التراث وتقديس الأئمة والتوحيد بين اجتهاداتهم وبين العقيدة نفسها . والتفسير الذى طرحناه فى محاولة للاقترب من إجابة التساؤل السابق هو حرص الشافعى على شمولية « النصوص » ، يستوى فى ذلك القرآن والسنة والإجماع . وهو بحسب تحليلنا حرص يكشف عن أيديولوجية خاصة تختلف عن أيديولوجيات أخرى داخل منظومة الفكر الإسلامى . والأدلة على ذلك عديدة مستفيضة داخل الكتاب ، وهى أدلة يتجاهلها تقرير البلتاجى تجاهلاً تاماً متبعاً منهجية « النصيذ » نفسها ، وانتزاع الجمل والعبارات من سياقها ، فضلاً عن الوقوف عند النتائج دون عرض المقدمات تهويلاً للأمر وتزويراً على القارئ العادى .

(٧)

حين نذهب إلى أن « السنة فى عصر الشافعى كانت فى حاجة إلى تأسيس مشروعيتها بوصفها مصدراً ثانياً من مصادر التشريع » يتعالم الدكتور بلتاجى على الباحث مستخدماً لغة مبتذلة لا يصح التعامل بها ، وذلك حين يقول : « وهذا كله ضلالات متتابعة وجهالات متراكمة من المؤلف لبدхийات الإسلام ؛ لأن السنة منذ عصر النبى صلى الله عليه وسلم كانت هى المصدر الثانى بعد القرآن الكريم » . ولو تأمل بلتاجى قليلاً لوجد أن عبارتنا السابقة ليست إلا صياغة لما قرره الشافعى نفسه من اختلاف الناس حول بعض السنن النبوية التى لا أصل لها فى القرآن الكريم ، فى

حين أنهم اتفقوا على السنن التي لها أصل في القرآن ، سواء تلك التي تكرر أحكام القرآن ، أو التي تبين مجمله وتوضح غامضه وتخصّص ما ورد فيه مورد العام ، وهذا كله مشروح في الكتاب . ولو كانت السنّة - على ما يزعم بلتاجي - متّفكاً على حجيتها واستقلالها بالتشريع لما احتاج الأمر من الإمام الشافعي كل هذا الجهد الفكري، سواء في « الرسالة » أو في كتبه الأخرى التي ضمّتها مجموعة « الأم » ، والشافعي في رده على الذين ينكرون استقلال السنّة بالتشريع لم يستخدم لغة بلتاجي القطعية . ولو كان الأمر على مستوى الوضوح والقطع واليقين الذي يدّعيه بلتاجي لاكتفى الإمام الشافعي بوصف رأى المخالفين بالجهل والضلال وكل الأوصاف التي تكرم بلتاجي على الباحث بها .

إن الشافعي هو الذي صاغ كل الأدلة التي يسوقها بلتاجي للتدليل على أن « السنّة » مصدر ثانٍ من مصادر التشريع . وليس كلام الشافعي ولا أدلته يقيناً مطلقاً معلوماً من الدين بالضرورة ، وذلك لأنه صاغ تلك الأدلة رداً على مفكرين وفقهاء آخرين كان لهم موقف من « السنّة » مخالف لموقف الشافعي . وسيادة اجتهاد الشافعي وهيمنته في حيز « علم أصول الفقه » ظاهرة تاريخية ، أي ظاهرة يمكن تتبع أسبابها وظلها في التاريخ الاجتماعي للمسلمين. ذلك أن هذا الاجتهاد لا يكتسب من هذه السيادة التاريخية منطلق اليقين المطلق والحقيقة التي لا يمكن أن يتألها النقد .

لم يتعب بلتاجي نفسه في تتبع الكيفية المعرفية المرهقة التي عاناها الشافعي لكي يؤسس مفهوم « السنّة » وحيّاً ، إذ كان عليه أولاً أن يصوغ

مفهوم « العصمة » صياغة إطلاقية تعنى انعدام الخطأ انعداماً تاماً من جانب الرسول عليه السلام . وهذا مفهوم تناقضه النصوص القرآنية التي نزلت في سياق عتاب للنبي قاس في بعض الأحيان ، فضلاً عن كثير من الروايات التي خطأت بعض اجتهاداته عليه السلام . وكان على الشافعي ثانياً أن يجد لمفهوم « السنة » سنداً من القرآن، فكان تلوية للحكمة إذا جاءت معطوفة على القرآن بأنها « السنة »، وهو تلويل يأباه السياق في كثير من الأحيان . وكان عليه ثالثاً أن يجعل مفهوم « الإلقاء في الروح » الوارد في بعض الأحاديث مساوياً لمفهوم « الوحي »، وذلك لكي يجعل « السنة » وحيّاً من درجة القرآن نفسها .

غير أن أخطر ما قام به الشافعي - ولم يلحظه بلتاجي في الكتاب - توسيع مفهوم « السنة » ليشمل كل الأقوال بصرف النظر عن سياق القول، فصار كل « قول » قاله النبي عليه السلام « وحيّاً » . وقد تم هذا « التوسيع » الذي ألغى بشرية الرسول إلغاء شبه تام اعتماداً على تلويل قوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » ، وهو تلويل لا يستقيم للشافعي ولا لغيره . لأن الضمير « هو » لا يعود إلى الضمير المستتر في الفعل « ينطق »، ولا إلى مصدر الفعل « النطق »، بل يعود إلى « القرآن » الذي كان يكذب به مشركو مكة أنه من عند الله . ولأن هذا التكذيب يتضمن تكذيباً لمحمد عليه السلام في دعواه، فقد جاء رد القرآن مشتملاً على نفى الكذب عن محمد « وما ينطق عن الهوى » وعلى إقرار حقيقة القرآن بأنه وحي من الله « إن هو إلا وحي يوحى » . علمه شديد القوى » . (انظر تفسير الطبري ، الجزء ٢٧ ، ص : ٢٥)



هل كان الأمر يحتاج إلى كل هذا الجهد من الإمام الشافعى، لو كان الأمر « من بدهيات الإسلام » كما يقول بلتاجى ببساطة يحسده عليها الإمام الشافعى نفسه ؟ ! لكن هذا هو الفارق بين « الأئمة » والعلماء الحقيقيين ، وبين « علماء » السمات والهيئة والزى والشارة والألقاب . ينتج الأولون ما ينتجون من علم ووعى، وبالمكابدة والبحث ومناقشة الحضور، بينما يعتمد الآخرون على ما أنتجه الأولون دون إضافة ، بل دون أن يرقى وعيهم إلى إدراك وسائل الاستدلال والاستنباط التى اعتمدها الأسلاف، ومع انعدام الوعى هذا لا مجال للنقد والتحليل، بل كل نقد وتحليل من منظور الخلف المُستَهْلَك فقط لفكر السلف إنما هو « مرطقة » وطمع فى الأئمة . لقد صار فكر « الأئمة » - فى وعى المقلدين - « ديناً » ، يستوى فى ذلك أن يكون المقلد نجماً تليفزيونياً يفتى الناس فى كل شيء ، وأن يكون عميداً لإحدى الكليات ، أو أن يكون استاذاً مساعداً ، ناهيك أن يكون سمكاً أو صبيهاً جاهلاً من « أمراء » الجماعات ، فلا فرق لأن « التقليد » حجاب على العقل الذى هو أخص خصائص إنسانية الإنسان .

إن كلمة « السنة » كلمة موجودة فى اللغة العربية ، لكن انتقالها من حيز الدلالة اللغوية إلى حيز المصطلح الأصولى لم يحدث فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم كما يزعم بلتاجى وغيره، وقول النبى لمعاذ بن جبل حين أرسله لليمن : بم تحكم ، أو بم تقضى - وليس السؤال عن الحكم بالمعنى السياسى بل عن الحكم بمعنى القضاء والفتيا - وكذلك إجابة معاذ بأنه يقضى أولاً بما فى كتاب الله ، ثم بما فى سنة رسول الله إن لم يجد فى كتاب الله حكماً ، ثم باجتهاده إن لم يجد فى سنة الرسول - كما ، ذلك لا

يعنى أن مصطلح « سنة النبى » كان محملاً بالدلالات التى نجدها فى خطاب الشافعى . كان المصطلح يستخدم مجرداً من الإضافة فيعنى الطريقة والعادة المتبعة ، وكان يستخدم مضافاً فتحدد الإضافة دلالة . وعلى ذلك فقول معاذ أنه يحكم أو يقضى بما فى سنة رسول الله إن لم يجد فى كتاب الله حكماً لا يعنى أن سنة النبى وحى بقدر ما يعنى أن ما كان يقضى به الرسول هو « السنة » والعادة المتبعة المقبولة .

إن قراءة واقعة « معاذ بن جبل » بآثر رجعى ، أى بعد أن أسس الشافعى مصطلح السنة بالشكل المشروح فى الكتاب ، هو المسئول عن هذا الالتباس فى الأذهان . ولأنه القياس متجذر فى التاريخ الفكرى والاجتماعى تحول إلى « حقيقة » لا يصح المساس بها .

ومحاولة تفكيك بنية هذا الالتباس برد عناصره إلى السياق التاريخى الاجتماعى الفكرى لنشأة الأفكار وتطورها واحدة من الإجراءات المنهجية التى يعتمد عليها الكتاب . لكنها منهجية يعجز الفكر التقليدى ، أو بالأحرى الفكر « المقلد » ، عجزاً تاماً عن الإلمام بها فضلاً عن استيعابها وتقديمها . ولا يبقى أمامه حينئذ إلا حيلة العاجز : القذف والهجو والتطاول والمغالطات و « التعالم » الزائف ، الذى يستند إلى المستقر والشائع بالمعنى العامى والمبتذل . إنه محاصرة « المعرفى » بسياج المعروف، وطعنه بإيديولوجيا الشائع والمستقر ، وذلك لأن « المعرفى » يفامر بالدخول فى منطقة « المحظور » اجتماعياً وفكرياً .

وهذا المحظور يتجلى فى حقيقة ينكرها الحس الدينى الفطرى،

ويدافع عنها أصحاب المصالح بالقسى واقصى ما يستطيعون : تلك هي أن الرسول صلى الله عليه وسلم حامل رسالة بلغها عن ربه هي القرآن ، وفي هذا « البلاغ » يكمن الوحي . أما سنته صلى الله عليه وسلم فمنها ما هو شرح وبيان ومنها ما هو اجتهاد ، وفي هذا القسم الأخير اختلف المختلفون . وما فعله الإمام الشافعى إزاء هذا الاختلاف هو أنه أدمج كل العناصر في مفهوم كلى وضعه في المستوى نفسه المقدس للوحى ، أى لكلام الله سبحانه وتعالى . وبهذا الصنيع صار كل ما ينطق به محمد وكل ما يفعله وحياً ، واختفت الحدود والفواصل بين « الإلهى » و « البشرى » ، ودخل الأخير دائرة « المقدس » .

وليس المهم هنا أن تكون النتائج المشار إليها نتائج مقصودة للإمام الشافعى، قصد إليها قصداً وعدم إليها ، لأن منهج تحليل الخطاب لا يدخل في « الضمانات » و « النيات » ، ولكن المهم أن الخطاب يفضى إلى تلك النتائج ، وأنها نتائج استقرت في الوعى الإسلامى، واكتسبت صفة « الحقيقة » مع أنها نتائج لفكر بشرى . الأخطر من ذلك أن هذه النتائج المشار إليها تمارس تأثيراً في حجب الوعى الإسلامى عن تاريخيته وتعمقه من ثم عن قراءة ذاته قراءة مستبصرة ناقدة . والأشد خطورة من كل ما سبق أن تلك النتائج تتصادم مع طبيعة مفهوم الوحي في الإسلام ، وهو مفهوم مغاير للوحى في الأنيان الأخرى .

(أ)

ولأن البحث العلمى لا يكتفى بالتحليل وينزع كذلك إلى التفسير ، فقد

كان من الضروري إثارة التساؤل عن سر انحياز الخطاب الشافعي لنحى «أهل الحديث» ضد «أهل الرأي»، خلافاً للاعتقاد السائد بأنه «توسط» بينهما من خلال منهج «توفيقى». ولأن الإمام الشافعي قدم فى خطابه ما هو أكثر من مجرد «الانحياز» لفريق ضد فريق، فقد كان التساؤل عن سر الحرص على تشييد «السنة» نصاً مشرعاً تساؤلاً مشروعاً. ومرة أخرى ليس الحديث عن «الانحياز» حديثاً عن هوى شخصى بقدر ما هو حديث عن موقف فكرى فى سياق صراع بين اتجاهات ورؤى فكرية مختلفة.

وليس التساؤل إلا محاولة لإثارة «المضمر» فى بنية الخطاب من أجل كشفه وتعريضه وتقكيكه، ولذلك ينهل إلى مجموعة من الأسئلة الفرعية تلغى محاولة الإجابة على كل منها إلى اكتشاف جانب من جوانب الخطاب. لذلك بدأنا بالتساؤل: لماذا كانت «عربية» القرآن فى حاجة إلى دفاع من الإمام الشافعي؟ وقد قادت محاولة الإجابة عن هذا السؤال إلى سؤال آخر: هل هو دفاع عن «العربية» أم دفاع عن اللهجة «القرشية» التى استقرت لهجة معتمدة - أو حرفاً - فى قراءة القرآن بعد استبعاد الأحرف الأخرى المذكورة فى حديث الأحرف السبعة. وهذا التساؤل الثانى أدخل البحث فى إشكاليات النزعة «القرشية» التى أرادت الهيمنة على المشروع الإسلامى، وتجهت عشية وفاة النبى صلعم فى واقعة «السقيفة»، ثم فى حروب الردة، والصراع بين على بن أبى طالب وخصومة فى موقعة «الجمل» أولاً و«صفين» ثانياً، بعد أن انتقل الصراع بعد السيادة القرشية إلى صراع بين بنى هاشم وبنى أمية.

لم يتصور الباحث أن البحث في هذه الإشكاليات - الموصوفة وصفاً مُسَبَّهاً في كتب التاريخ خاصة كتاب نصر بن مزاحم « صفتين » و « تاريخ الأمم والملوك » - لحمد بن جرير الطبري - يمكن أن يسبب كل هذا « الانجراف » في جدار الصمت والبلادة الذي يريد له بعضهم أن يحجب الوعي الإسلامي عن فهم تاريخه وتراثه فهماً مثمراً يساعد في تجاوز أزمته الراهنة . إن هذه الإشكاليات تمثل الحاضنة الاجتماعية والتاريخية التي تتولد فيها الأفكار وعلى أرضها يمارس الفكر فعاليات ، لأنه ليس فكراً في المطلق خارج إطار الزمان والمكان ، بل هو فكر ينتج بشر منخروطون بوعي أو بدون وعي في سياق الواقع الذي يعيشون فيه .

وكيف يمكن لخطاب الشافعي أن يكون خطاباً مفارقاً لكل تلك الملامسات ، وهو القرشي الأرومة الذي يسرد « الربيع بن سليمان » راوى كتبه نسبة حتى هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف ، ويصفه بأنه « ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم » ؟ صحيح أنه أنتج خطاباً في مرحلة الدولة العباسية التي قامت على أساس الاستناد إلى العنصر الفارسي ، لكن الخلافت القديمة كانت ما تزال تمارس فعاليتها على مستوى النصوص والافتكار . من هنا يكتسب رأي الشافعي في رفض قراءة « الفاتحة » في الصلاة بالفارسية دلالة خاصة إذا قورن برأي أبي حنيفة ، وذلك بصرف النظر عن معايير الخطأ والصواب . ومن هنا أيضاً نفهم النزوع العلوي لدى الإمام ، هو النزوع الذي عرّضه لما يشبه المحنة في عصر الرشيد .

وليس من المستبعد في مثل هذه الحالة أن ينفر الإمام من النظام

العباسي ، خاصة بعد أن تولّى المأمون مناصرة مذهب « الاعتزال » وما تبعها من محنة « خلق القرآن »، فيرحل إلى مصر التي كان واليها آنذاك قرشياً هاشمياً. ومع ذلك فقد قبل الشافعي أن يعمل في ظل هذا النظام بواسطة بعض القرشيين إلى والي « اليمن » الذي كان في زيارة للحجاز ، وذلك في مخالفة واضحة لموقف الفقهاء قبله ورفضهم العمل بالقضاء سواء في ظل الأمويين أو العباسيين . لكن الإمام الشافعي لم يكن وحده الذي فعل ذلك ، فقد سبقه كل من أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني تلميذي أبي حنيفة .

ولعل هذا يضطرنا للرد على الضجة الإعلامية الزائفة التي وجدت في خطأ طباعي في الكتاب تكنة تقيم بها الدنيا ولا تقعدها ، حيث تحولت كلمة « العلويين » إلى « الأمويين » في صفحة كاملة . ورغم أن هذا خطأ لا يقع فيه تلميذ بليد - كما أقرّ الجميع - ورغم أن الصفحة التالية لصفحة الأخطاء تلك تتحدث عن نفور الشافعي من النظام العباسي خاصة من المأمون ، فإن ذلك لم يلفت النظر ، لأن العين الناضرة لا تقرأ ولا تفهم بل تنصّد. ولم يتنبّه المهاجمون إلى أن هذا الخطأ الطباعي - المصوب في ثبوت التصويبات في آخر الكتاب - لم يتوقف عنده إمامهم الأعظم عبد الصبور شاهين لأن النسخة التي كانت بين يديه كانت مصححة باليد علاوة على ثبوت التصويبات في آخر الكتاب .

تنبّه يلتاجي للخطأ وأشار إليه لا على أنه خطأ طباعي ، بل على أنه « جهل » من الباحث ، وقامت جريدة « الشعب » بنور « الطيّال » في الرقعة ،

وعنها نقل مصطفى محمود وعنه نقل محمد الغزالي ، وهلم جرا . ثم كانت  
ثالثة الأثافي « محمد جلال كشك » الذي راح على مدى خمس مقالات في  
« أكتوبر » يعيد ويؤيد ، ويرغى ويؤيد ، ويؤلب العامة والخاصة ، رحمه الله  
وغفر له . وكان ذلك كله دليلا على إفلاس المتهمين ودلالة على قدر عقولهم  
وقدراتهم . هكذا صار هذا الخطأ الطباعي دليلا على تدنى المستوى العلمي  
للباحث وهبوطه ، بحيث صار قرار الجامعة بعدم الترقية قراراً صائباً حكيماً  
في نظر الحكماء من المتأجرين بالإسلام .

ليست ميول الشافعي للعلويين سرّاً من الأسرار ، وليس انحيازه  
للقرشية والعروية مما يقدح في شخص الإمام ، لكن المؤكد أن ذلك كله يمثل  
عناصر « أيديولوجية » في الخطاب ، تحتاج للتحليل كشفاً عن بنية هذا  
الخطاب ، لإعادة زرعه في التاريخ بعد أن انفصل عنه ، واكتسب بعض ملامح  
الإطلاقية والقداسة . والدلائل التي يقدمها الكتاب من داخل خطاب الشافعي  
تتجاوز مسألة قبوله للعمل ، بل وسعيه إليه ، مع بعض الولاة ممن لهم  
توجهات قريبة من توجهات الإمام . ومن المعروف أن الدولة العباسية تقاربت  
مع العلويين في مرحلة نشأتها وتثبيت أركانها ، وذلك على أساس الانتساب  
المشترك إلى « البيت النبوي » ، فلم يكن الأمر يحتاج لقيام دولة « علوية »  
لكي يقبل الإمام العمل فيها كما توهم المرحوم جلال كشك . والدلائل التي  
يقدمها الكتاب على انحياز « الشافعي » للقرشية والعروية عموماً عديدة .

ونتوقف هنا عند دليل أشرنا إليه في الكتاب إشارة سريعة  
تصورناها كافية بالنسبة للقارئ المتخصص على الأقل ، تلك هي احتفاء

الشافعى فى مسندة (على هامش الجزء السادس من كتاب « الام ») بالرويات « الموضوعة » عن فضل قريش على الناس، والمنسوبة إلى النبى صلى الله عليه وسلم . ونورد فيما يلى تلك الروايات التى يرويها الشافعى ، ويقبلها بالقطع ، تاركين التعليق عليها إلى ما بعد إيرادها . ونلاحظ فقط هنا أن « المسند » كله يرويه « الربيع » عن الشافعى بلفظ « أخبرنا » ، ولكنه حين يصل إلى هذا الجزء من المسند يستخدم مصطلح « حدثنا » بدلا من « أخبرنا ». وهذا معناه من منظور « علم الرواية » درجة أعلى من التحمل لأن المصطلح « حدثنا » يعنى المشافهة العيانية المباشرة ، أى السماع مباشرة من الراوى ، فى حين قد يعنى المصطلح « أخبرنا » الرواية عن كتاب أو صحيفة كما يعنى السماع المباشر كذلك . وحرص « الربيع » على المخالفة بين « أخبرنا » و « حدثنا » يعنى أن هذه القطعة من المسند - الخاصة بفضل قريش على الناس - تتمتع بأهمية خاصة. والروايات تجرى كالتالى:-

١ - قدّموا قريشاً ولا تقدموها (= لا تتقدموا عليها) ، وتعلموا منها ولا تعلموها أو تعلموها (= أى تعلموا منها ولا تتصوروا أنها يمكن أن تتعلم منكم) .

٢ - من أهان قريشاً أهانه الله عز وجل .

٣ - لولا أن تبطر قريش لأخبرتها بالذى لها عند الله عز وجل (هذا جزء من حديث وسيرد نصه كاملا فى رقم ٦) .

٤ - قال صلى الله عليه وسلم لقريش : أنتم أولى الناس بهذا الأمر



ما كنتم مع الحق إلا أن تعدلوا عنه فتَلْحُون (تُقَصِّنُون) كما تلحى هذه  
الجريدة ، يشير إلى جريدة فى يده .

٥ - يروى أنه صلى الله عليه وسلم نادى : أيها الناس إن قريشاً  
أهل أمانة ومن بغاها العواثر أكبه الله لمنخريه ، يقولها ثلاث .

٦ - يروى أن قتادة بن النعمان وقع بقريش ( = شتمها ) فكأنه نال  
منهم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مهلا يا قتادة ، لا تشتم  
قريشاً فإنك لعلك ترى فيها رجالاً أو يأتى منهم رجال تحقر عملك مع  
أعمالهم ، وفعلك مع أفعالهم ، وتغبطهم إذا رأيتهم . لولا أن تطفى قريش  
لأخبرتها بالذى لها عند الله .

٧ - أخبرنا مسلم بن خالد عن ابن أبى ذئب بإسناد لا أحفظه أن  
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى قريش شيئاً لا أحفظه وقال : شرار  
قريش خيار شرار الناس .

٨ - عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه  
وسلم : تجدون الناس معادن فخيرهم فى الجاهلية خيارهم فى الإسلام إذا  
فقهوا .

٩ - وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثنية تبوك ، فقال : ما  
هنا شام ، وأشار بيده إلى جهة الشام ، وما هنا يمن ، وأشار بيده إلى جهة  
المدينة .

١٠ - عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : جاء الطفيل بن عمرو  
النوسى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله إن نوساً

(= قبيلته) قد عصت وأبت فادع الله عليها ، فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم القبلة ورفع يديه ، فقال الناس : هلكت دوس ، فقال : اللهم أهد دوساً وأنت بهم .

١١ - عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لولا الهجرة لكنت أمراً من الأنصار، ولو أن الناس سلكوا وادياً أو شعباً [ وسلك الأنصار وادياً أو شعباً آخر ] لسلك وادى الأنصار أو شعبهم .

١٢ - عن أنس بن مالك رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج فى مرضه فخطب فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : إن الأنصار قد قضوا الذى عليهم وبقي الذى عليكم ، فاقبلوا من مُحْسِنِهِمْ وتجاوزوا عن مُسِيئِهِمْ . وقال الجرجاني (= أحد الرواة) فى حديثه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : اللهم اغفر للأنصار ولأبناء الأنصار ولأبناء أبناء الأنصار ، وقال فى حديثه : إن النبى صلى الله عليه وسلم حين خرج بهش إليه النساء والصبيان (= تسارعوا إليه هاشين ياشين) من الأنصار فرق لهم ثم خطب فقال هذه المقالة .

١٣ - عن أبي هريرة قال : أتاكم أهل اليمن هم ألى قلوباً وأرق أفئدة، الإيمان يمانى والحكمة يمانية .

١٤ - عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : بينا أنا أنزع على بئر استسقى (= يُخْرِجُ الماء من البئر بالدلو) قال الشافعى رضى الله عنه : فى النوم ورؤيا الأنبياء وحى ، قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم : فجاء ابن أبى قحافة (يعنى أبا بكر الصديق) فنزع  
ذنوباً أو ذنوبين (= دلوا أودلوين من الماء) وفيه ضعف والله يغفر له ، ثم جاء  
عمر بن الخطاب فنزع حتى استحالت فى يده غُرباً (كثر الماء وسال وعم  
الوادى) فضرب الناس يعطون (بواد كثير الإبل لوفرة الماء) فلم أر عبقرياً  
يغرى فريه (= يصنع مثل صنعه) .

ولنا على هذه الرويات ثلاث مجموعات من الملاحظات، تتعلق  
المجموعة الأولى بعملية « الإسناد » التى تعتمد عليها تلك الرويات، وتتعلق  
المجموعة الثانية من الملاحظات بالمتن ، أما المجموعة الثالثة من الملاحظات  
فتتعلق بالدلالة العامة لتلك الرويات . فيما يتعلق بالملاحظات الخاصة  
بالسند، فالملاحظة الأولى ملاحظة عامة فحواها أنه يغلّب على سند هذه  
الرويات « المراسيل » و « البلاغات »، و « المراسيل » هى الرويات التى  
يرووها « التابعى » - أحد رجال الجيل التالى لجيل الصحابة - عن النبى  
صلى الله عليه وسلم مباشرة دون أن يذكر اسم الصحابى الذى ينقل عنه  
الحديث . أما « البلاغات » فهى مثل « المراسيل » ، ولكن التابعى يقول فيها  
« بلغنى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ... » . وتتبدى أهمية هذا  
الملاحظة فى أن الإمام الشافعى لا يقبل « المراسيل » و « البلاغات » إلا أن  
تكون هناك رواية أخرى للحديث نفسه متصلة السند اتصالاً تاماً، لكن  
الشافعى يتخلى عن شرطه هنا ويقبل « المراسيل » و « البلاغات » ، وهذا  
أمر لا يخلو من دلالة .

الحديث رقم (١) يقف إسناده عند ابن شهاب الزهري الذى يقول إنه

بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ، وكذلك الحديث رقم (٢) يقف  
 إسناده عند عمر بن عبد العزيز وابن شهاب : يقولان قال رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم . الرواية الثالثة تقف كذلك عند الحرث بن عبد الرحمن الذي  
 يقول : بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ، وهي رواية جاءت  
 بإسناد آخر فى رقم (٦) ينتهى عند محمد بن إبراهيم بن الحارث التميمي  
 وهو تابعى كذلك ، أما الحديث رقم (٧) فروى بإسناد لا يحفظه الشافعى ،  
 والرواى الذى يروى عنه يقول إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى  
 قریش شيئاً لا يحفظه ، فالرواية كلها غير منضبطة إسناداً ومقتناً .

الملاحظة الثانية المتعلقة بالإسناد أن كثيراً من الروايات المتصلة إلى  
 الصحابى يرووها أبو هريرة ، وفى كثير من روايات أبى هريرة كلام قاله  
 بعض الصحابة أنفسهم خاصة السيدة عائشة التى كثر نقدها لمروياتها. وأقل  
 نقد وجه لأبى هريرة أنه يؤهم أنه سمع الحديث عن النبى فإذا سئل : هل  
 سمعته ؟ ذكر اسم الصحابى الذى سمعه منه . هذا فضلاً عن قضايا كثيرة  
 تتعلق بنزوع أبى هريرة إلى الإكثار من الرواية عن النبى خلافاً لموقف  
 الصحابة حتى نهاه بعض الخلفاء عن الرواية ، لكنه عاد للإكثار بعد ذلك.  
 ولا يتسع المجال لنا هنا لمناقشة إشكالية مرويات أبى هريرة التى كثر الكلام  
 فيها بين المعارضين والمؤيدين. (انظر : ابن قتيبة : توويل مختلف الحديث،  
 ص : ١٦ ، ٢٨ - ٤٤ . دار الكتب العلمية ، بيروت)

إذا انتقلنا من « السند » إلى « المتن » فإن أول ملاحظة يتعين إبداءها  
 هى أن هذا الإعلال من شأن « قریش » وبيان فضلها على الناس لا يقف

عند حدود الماضى أو الحاضر ، بل يمتد إلى المستقبل كما فى الحديث رقم (٦) ، وهو أمر يثير الريبة فى أن تكون هذه المرويات وضعت لنصرة الدولة العباسية ، خاصة بعد أن دخلت مرحلة الصراع مع « العلويين » بعد مرحلة « التقارب » معهم أول نشأة النظام . إن التركيز على « قريش » فى هذه المرويات يستدعى التركيز على فضل « آل البيت » فى التراث الحديثى الشيعى ، وكأن « الحديث » أصبح سلاحاً فى معركة الشرعية السياسية بين بنى العباس والعلويين .

الملاحظة الثانية، وربما الأهم، أن هذا الحديث عن « الفضل » المطلق لقريش أو لغيرها يعارض المبادئ الإسلامية الكلية المنصوص عليها فى القرآن الكريم وفى السنة المتواترة « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » « لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى » .. إلخ . وما يخالف تلك المبادئ الكلية والأسس العامة يصعب قبوله داخل دائرة « النصوص » الدينية. وإذا خالفت الرواية القرآن الكريم فلا اعتبار بها ولا اعتداد ، لأن النصوص الثانوية لا يصح أن تخالف النص الأولى خاصة فى حالة وضوح الدلالة الظاهرية، ومعاضدة الأدلة المستنبطة من نصوص أخرى لتلك الدلالة .

الملاحظة الثالثة، أن كل تلك المرويات تتضمن شواهد ودلائل تدل على أنها من « الموضوعات » التى وضعت فى عصور متأخرة ، ذلك أن أحداً من الذين اشتجر بينهم الخلاف فى سقيفة بنى سعد لم يستشهد بواحدة من تلك المرويات. ولو كانت معروفة كلها، أو بعضها على الأقل ، لكان من السهل حصر الخلاف بين قريش والأنصار . (انظر : الطبرى : تاريخ الأمم والملوك،

الجزء الثالث ، ص : ٢٠٣ - ٢٠٤ ، وانظر أيضاً : الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، الجزء الأول ص : ٣٩ - ٤٢ ، الذى يورد أن أبا بكر احتج على الأنصار بقول النبى صلى الله عليه وسلم : « الإمامة فى قريش » فادّعنوا له منافقين ، ورجعوا إلى الحق طائعين » وهى حجة لم ترد عند الطبرى ، الأمر الذى يكشف عن البعد الأيديولوجى الذى وضعت هذه الأقوال لمساندته .

أما عن الدلالة العامة لتلك المرويات ، فالملاحظة الأولى التى نبديها أن تلك المرويات الخاصة بالأنصار ومكانتهم ، رقم (١١) ، (١٢) إنما هى مرويات وضعت من قبيل « المصالحة » ، لأنها ما تزال تضع « الأنصار » فى منزلة من هم تحت حماية « المهاجرين » وولايتهم . ونحن نعرف من تاريخ الطبرى أن سعد بن عباد الذى كان مرشحاً للخلافة من قبل الأنصار رفض مبايعة أبى بكر رفضاً تاماً ، كما نعرف أن المهاجرين استطاعوا استثمار الخلافات القديمة بين « الأوس » و « الخزرج » لكسر إجماعهم على ترشيح سعد بن عباد . وليس من المستغرب والحال كذلك أن تكون هناك محاولة لرأب الصدع ومصالحة الأنصار ، خاصة مع حاجة « معاوية بن أبى سفيان » للإجماع عشية مقتل الخليفة الرابع على بن أبى طالب وتنازل الحسن بن على له عن « الخلافة » فيما عرف بعام « الجماعة » .

وهذا يقودنا إلى الملاحظة الثانية والتى تتعلق بالرواية رقم (١٤) ، لأنها تستدعى ما ذهب إليه بعض طوائف الشيعة من رفض خلافة كل من أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب ، فضلاً عن عثمان بن عفان ، على أساس أنهم جميعاً اغتصبوا الخلافة من على بن أبى طالب . ومن الجدير بالذكر أن

« الرافضة » لم يكونوا وحدهم بين الشيعة الذين ذهبوا هذا المذهب ، فالزيدية - وهم أشد المذاهب الشيعية اعتدالا من منظور أهل السنة - يرون أن علياً كان أحق بالخلافة من أبي بكر وعمر لأفضليته ، ولكنهم لم يتشدنوا في رفض خلافتهم كالروافض ، بل ذهبوا إلى «جواز إمامة المفضل مع وجود الأفضل» في نوع من التقارب السياسي في سياق مناهضة النظام الأموي . ومن الواضح أن الرواية المذكورة في صيغة رؤيا نبوية تهدف إلى بيان فضل كل من الخليفتين في حياة الأمة الإسلامية .

الملاحظة الأخيرة في سياق مجموعة الملاحظات الخاصة بالدلالة العامة ، أن كل تلك المرويات ليست إلا نصوحاً أنتجت في سياق صراعات أيديولوجية، بدأت بخلاف السقيفة، ثم بالردة، فالفتنة التي قتل فيها الخليفة الثالث ، فالصراع بين علي من جهة وطلحة والزبير والسيدة عائشة من جهة أخرى، ثم الصراع بين علي ومعاوية، ثم القلاقل التي أثارها الخوارج والشيعة ضد النظام الأموي، ثم صراع العلويين والعباسيين معا ضد النظام الأموي، فاستقرار الأمر للعباسيين في نهاية الأمر حتى الغزو المغولي لبغداد. انتهت الصراعات السياسية وظلت النصوص شاهدة على التاريخ من جهة، ومحركة لصراعات فكرية لم تنته بعد من جهة أخرى .

ألا يستحق الأمر من الباحثين التأمل والتساؤل خاصة حين ترد هذه المرويات في سياق «مسند» مرتب على أبواب الفقه ، وليس على أسماء الرواة كما هو شأن «المسانيد» الأخرى المعروفة ؟ ولماذا ترد هذه المرويات في « فضل قريش » مع مرويات عن « الأشربة » في سياق واحد ؟ ! وهل

من إجابة على تلك التسائلات إلا بالنزعة القرشية للإمام، والتي لا تفهم إلا في سياق الصراعات المحتملة فكراً ؟ وهي ليست نزعة قرشية منبثقة الصلة من نزعة عروبية تنطلق من أساس أن « قريش » هي العرب، وأن لهجتها هي لغة القرآن ، فهي لغة كل العرب وكل المسلمين .

هذا النزوع القرشي العروبي للإمام لا يتعارض مع عواطفه « العلوية » وحب لآل البيت ، فما من مسلم، إلا ويحمل هذه العواطف. ولم تصل العاطفة « العلوية » عند الإمام إلى حد « التشيع » بالمعنى السياسي أو المذهبي. وما ينسب إليه من أنه قال :

إن كان رفضاً حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافضى  
لا يمكن أن يتخذ قرينه على علوية متعصبة تصل إلى حد « الرفض » أو « التشيع » . وهذا هو الذي يفسر عدم اعتداد الإمام بالمرويات الشيعية عن « الوصية » بالخلافة نصاً للإمام عليّ .

(٩) .

لكن ماعلاقة هذا النزوع القرشي العروبي بالخطاب الفقهي الذي أنتجه الإمام الشافعي ، أو يمكن عكس السؤال فيقال : ما علاقة ما قام به الإمام الشافعي من جهود لتأصيل علم الفقه بذلك النزوع القرشي العروبي ؟ والتحليل الذي يقدمه الكتاب - في محوره الأول عن « الكتاب » - لأنماط الدلالة يطرح بعض جوانب الإشكالية ويقدم بعض الإجابات . إن الدفاع عن عروبة القرآن ونقاء لغته نقاءً مطلقاً لا يعتمد على ما صار مستقراً قبل الشافعي من أن ما يتوهم أنه أجنبي من الفاظ القرآن هو في الأصل كذلك ،



ولكنه اختلط بلغة العرب قبل نزول القرآن بأمد طويلة فعرّبته العرب وأخضعته لقوانين اللسان العربى صوتياً وصرفياً ونحوياً ودلالياً، وبذلك صار عربياً حين نزل القرآن، الشافعى لا يقف عند حدود هذا الطرح اللغوى المستقيم للمشكل ، بل يتجاوز حدود الدفاع عن لغة القرآن للدفاع عن نقاء اللغة العربية ذاتها إلى حد القول إن « لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألقاً » ، ولا يعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبيّ .

هذا الربط بين « اللغة » و « النبوة » ، مع أن اللغة موجودة قبل ظاهرة الوحي ، يستدعى من الباحث التوقف لطرح سؤال آخر : هل الدفاع عن العربية من مدخل الدفاع عن نقاء اللغة القرآنية دفاع عن « العربية » فعلاً أم دفاع عن « القرشية » التى استقرت قراءة القرآن على القراءة بلهجتها بحسب المعلوم من علوم القرآن ، ويعد إسقاط الحروف الستة الأخرى ؟ ونقترب من حدود الإجابة حين يضع الشافعى « السنة » فى موضع مساوٍ للغة « اللسان العربى » كمرجعين تفسيريّين للقرآن الكريم ، وذلك باستثناء النمط الدلالى المعروف بـ « النص » وهو عزيز جداً ونادر فى القرآن .

وتتضح الإجابة من خلال تحليل المكانة التشريعية للسنة فى خطاب الشافعى ، خاصة بعد أن وسّع مفهوم « السنة » بحيث يضم الأقوال والأفعال والموافقات ، ويعد أن جعلها « وحياً » مساوياً للقرآن من كل وجه . إن « السنة » المحمدية، بهذا المفهوم الواسع الذى لا يميز بين التشريع والعادات، تتضمن بالضرورة العادات والتقاليد والأعراف التى لم يرفضها الإسلام ولم ينكرها. وهذه العادات والتقاليد والأعراف هى الممارسات

القرشبية التى كان يمارسها الرسول بوصفه إنساناً يعيش فى التاريخ والمجتمع والواقع . وإذا كان الإمام مالك يُنْخَل « عمل أهل المدينة » فى نطاق السنّة، وذلك حين يقول : « السنّة عندنا » فإن الإمام الشافعى بما قام به من إدماج السنّة فى « الوحى » حول التقاليد والأعراف والعادات القرشبية إلى « وحى » . وإذا كان الإمام « مالك » ، رفض دعوة الخليفة العباسى لفرض كتابه « الموطن » على الانصار الإسلامية كافة ، فإن الإمام الشافعى جعل من عادات « قريش » وأعرافها ديناً ملزماً للناس كافة .

وليس الأمر هنا أمر « قصد » و « نية » مبيتة من الإمام الشافعى ليفعل ذلك تآمراً، أو لتحقيق أغراض سياسية نفعية كما حاول بعضهم أن يروج ناسباً ذلك كله إلى الباحث ، كأن تحليل الخطاب تفتيش فى النوايا والمقاصد. والحقيقة أن تحليل الخطاب علم لاكتشاف الدلالات المعلنة والمضمرة والمسكوت عنها فى الخطاب انطلاقاً من حقيقة أن للخطاب، من حيث هو خطاب، آليات مستقلة عن قصد منتجة فى إنتاج الدلالة . إن الخطاب علاقة تواصل بين منتج ومتلق ، فهو بمثابة « العملة » المتبادلة التى لا تتحدد قيمتها من طرف واحد ، بل تتحدد من خلال « التداول » . وبعبارة أخرى ليست « اللغة » فى الخطاب أداة توصيل محايدة يشكلها المنتج للخطاب فتستجيب بطوعية مطلقة لقصد ونيته، بل إن لغة وجوداً فى سياق «التداول» الثقافى والفكرى يجعلها محملة بدلالات قَبْلِيَّة سلبية وإيجابية .

إن القارئ لخطبة «الرسالة» مثلاً، من منظور تحليل الخطاب، يمكنه

أن يستشف المكانة المتميزة جداً لشخص الرسول صلى الله عليه وسلم في خطاب الشافعى ، وهى مكانة تتجاوز حدود الخطاب السابق على الشافعى من هذه الزاوية . هذا بالإضافة إلى أن الشافعى يضمن تلك المكانة الخاصة على « قوم » الرسول - أهل مكة - بالتبعية ، وذلك اعتماداً على تأويل آية قرآنية هى قوله تعالى « وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ » (الزخرف : ٤٤) تأويلاً يضعها فى خانة نمط الدلالة « المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل » وهو نمط « النص » .

ويتم السرد على الوجه التالى : بعد الحمد والشكر والاستعانة وطلب الهداية والاستغفار والشهادة (أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله) يُصنّف الشافعى الناس قبل البعثة المحمدية إلى صنفين فقط : أهل كتاب بدّلوا وكفروا ، وصنف كفروا فابتدعوا ما لم يأذن به الله ونصبوا حجارة وخشباً وصورا استحسّنها ، وأولئك هم العرب الذين سلكت طائفة من العجم سبيلهم فى هذا ، وفى عبادة ما استحسّنها من حوت ودابة ونجم ونار وغيره (ص ١٠) وحين ينتقل السرد إلى وصف ظهور محمد صلى الله عليه وسلم وما ترتب على ظهوره وظهور رسالته بنزول الوحي عليه ، من السهل إدراك بعض ملامح نزعة صوفية فى الخطاب تتجلى فى استخدام مفردات وتراكيب شائعة فى الخطاب الصوفى .

يقول الشافعى : « فلما بلغ الكتاب أجله ، فحق قضاء الله بإظهار دينه الذى أصطفى - بعد استعلاء معصيته التى لم يرض - فتح أبواب سماواته برحمته ، كما لم يزل يجرى - فى سابق علمه عند نزول قضائه فى

القرون الخالية - قضائهم... فكان خيرته المصطفى لوجيه ، المنتخب لرسالته ،  
المفضل على جميع خلقه بفتح رحمته وختم بنوته ، وأتمم ما أرسل به مرسل  
قبله ، المرفوع ذكره مع ذكره فى الأولى ، والشافع والمشفع فى الأخرى ،  
أفضل خلقه نفساً ، وأجمعهم لكل خلق رضىه فى دين ودنيا . وخيرهم نسباً  
وداراً . محمداً عبده ورسوله « (ص ١٢ - ١٣) .

وقد نتوقف هنا أمام بعض الصياغات والتراكيب التى تستدعى  
الخطاب الصوفى : أول هذه الصياغات : « المفضل على جميع خلقه : بفتح  
رحمته ، وختم بنوته » فهى صياغة تستدعى مفهوم « الحقيقة المحمدية »  
الموجودة منذ الأزل قبل خلق آدم ، والتى تُمكن فى الخطاب الصوفى انفتاح  
الوجود بالرحمة الذاتية لإظهار الأسماء والصفات الإلهية ، التى كانت  
باطنه.. فى « الذات » ، فهى من هذه الزاوية تمثل « فتح الرحمة » . هذه  
الحقيقة الإلهية تتجلى وتظهر فى الأنبياء جميعاً بدءاً من آدم حتى يكون  
مجالها الأخير وظهورها الخاتم فى محمد صلى الله عليه وسلم فى مكة ،  
فهى من هذه الزاوية « ختم النبوة » . (انظر دراستنا : فلسفة التأويل ، دار  
التنوير ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٩٣ ، ص : ٢٦٢ ، ١٧٧ ، ٢٣٣ - ٢٣٨) .

وتؤكد هذه الدلالات المستدعاة أن الشافعى - بدلالة الخطاب - يجمع  
بين « الأولى » و « التاريخى » فى شخص محمد ، وهذا يسهل إلى حد  
كبير عملية تحويل « السنة » بدلالاتها الواسعة جداً إلى « وحى » . ويدعم هذه  
الدلالات كون محمد « أفضل خلق الله نفساً » و « أجمعهم لكل خلق رضىه  
الله فى دين ودنيا » . أليس هو محمد « المرفوع ذكره مع ذكر الله سبحانه

وتعالى » وذلك تأويل لقوله تعالى : « ورفعنا لك ذكرك » ١٩ . هذه المصاحبة في الذكر لا تقف عند حدود تأويل المفسر التابعي مجاهد : « لا أذكر إلا ذكرت معي : أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله » ، أى لا تقف عند حدود إعلان الإسلام بالشهادتين ، بل تتجاوز عند الشافعي هذه الحدود ليكون الاقتتران بين الله والنبي صلى الله عليه وسلم في الذكر شاملاً : « عند الإيمان بالله والأذان ، ويحتمل ذكره عند تلاوة الكتاب ، وعند العمل بالطاعة والوقوف عند المعصية » (ص : ١٦) . وانظر تأويل « مجاهد » في تفسير الطبري ، الجزء الثلاثين ، ص [ .

في كل ما سبق يمكن القول إن خطاب الشافعي يتناص مع الخطاب الصوفي ويتفاعل ، وهذا الخطاب الأخير هو الذي حوّل محمد من « التاريخ » إلى « الأزلية » ، ومن الحقيقة الاجتماعية التاريخية إلى « الحقيقة الأزلية » السارية في كل شيء . لكن الخطاب الصوفي كان يفعل ذلك من أجل انفتاح الدلالة الدائم للنصوص الدينية ، وذلك من خلال فلك « الولاية » الذي يستمد قدرته التأويلية من فلك « النبوة » . ولذلك حرص الخطاب الصوفي أن يجعل فلك « الولاية » مفتوحاً دائماً تعويضاً لفلك « النبوة » الذي ختمه محمد التاريخي .

في هذه النقطة يفترق خطاب الشافعي عن الخطاب الصوفي ، لأن الشافعي يسحب الدلالات السابقة كلها من « الفرد » إلى « القوم » ، قاله الذي رفع ذكر محمد جعل القرآن ذكراً له ولقومه . ومرة أخرى يستدعي الشافعي تأويل مجاهد للآية بأن القوم المقصودين هم « قريش » ، ويبالغ في

تأكيدِه قائلاً : « وما قال مجاهد من هذا بيِّن في الآية ، مستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل » (ص : ١٤) . والعبارة الأخيرة يكررها الشافعي دائماً حين يريد أن يحدد نمطاً من أنماط الدلالة بين في ذاته لكل قارئ وهو «النص». والدلالة واضحة أن الشافعي يجعل منطوق الآية رفع ذكر «قريش» إلى جانب ذكر « محمد » في القرآن »

ولأن هذا التأويل لا يستقيم للشافعي، فإنه يطيل الاستشهاد بأن الله خصَّ عشيرة محمد الأقربين بالندارة أولاً « وعم الخلق بها بعدهم ، ورفع بالقرآن ذكر رسول الله ، ثم خص قومه بالندارة إذ بعثه ، فقال : ( وأنذر عشيرتكم الأقربين) ، ويواصل الاستشهاد : « وزعم بعض أهل العلم بالقرآن أن رسول الله قال : يا بني عبد مناف إني الله بعثني أن أنذر عشيرتي الأقربين ، وأنتم عشيرتي الأقربون » (ص : ١٤ - ١٥) . والسؤال الآن : هل يترتب على كون عشيرته الأقربين أول من توجه إليهم بالإنذار والدعوة أية ميزة أو فضيلة ، سواء كانوا عبد مناف أم كانت قريش كلها ؟ وهل تضمن لهم تلك الأسبقية في الخطاب فضائل وميزات أزلية حتى قيام الساعة ؟ وفي الإجابة عن السؤال تنكشف حقيقة النزعة القرشية في خطاب الشافعي، حين تضاف هذه الخطبة إلى كل التحليلات التي قمنا بها .

(١٠)

بقيت بعض المسائل الجزئية تصور محمد بلتاجي لفرط ثقته في « محفوظاته » التي لُقنت له - وما زال يلقتها لطلابه - أنه يستطيع من خلالها نفى الباحث من دائرة « التخصص » الذي لا يتخيّل منافساً له فيه.

وقد مرت بنا مسألة الخطأ الطباعى بما يغنى هنا عن إعادة القول فيه.  
المسألة الثانية : هى مسألة تقسيم السنة إلى : متواتر ، ومشهور ، وأحاد ،  
يتعالم بلتاجى على الباحث قائلا : « ومعلوم لطلاب الإسلاميات أن التقسيم  
الثلاثى خاص بالأحناف ، فى مقابلة جمهور العلماء الذين يقسمون السنة  
من حيث عدد الرواة إلى : متواتر وأحاد فقط. والمضحك أنه ينسب هذا  
التقسيم الثلاثى إلى الشافعى نفسه بون أن يفهم شيئا مما أورده من كلام  
الشافعى ، وهو واضح جداً لكل من يفهم »

ومشكلة محمد بلتاجى ، ومن يلف لفه ، أن كل شىء بالنسبة لهم  
« واضح جداً » ، وذلك بحسب ما استقر عليه منهج « التلقين » الذى درج  
عليه. وكنا نتمنى أن يبين لنا هذا الواضح جداً من كلام الشافعى الذى  
سقناه فى الكتاب ، هذه هى مشكلته الأولى ، أما مشكلته الثانية فهى العجز  
التام عن النظر للفكر الفقهى فى سياق تطوره التاريخى ، فالحديث عن فقه  
أبى حنيفة فى عصر الإمام الشافعى لا يمكن الاستناد فيه إلى تطور الفقه  
الحنفى عند المتأخرين. إن أبا يوسف تلميذ أبى حنيفة - كما هو معروف -  
تولى القضاء لثلاثة من الخلفاء العباسيين . ومن شأن من يتولى القضاء  
وظيفة رسمية أن يلجأ لإحداث توازن - قد يصل أحيانا إلى حد التنازل -  
بين قناعاته الفكرية ومتطلبات الوظيفة الرسمية. لذلك عمل أبو يوسف على  
دعم آرائه بالحديث ، وهو أول فقهاء مدرسة « الرأى » الذين قاموا بذلك  
فيما يقول « أبو زهرة » (انظر : أبو حنيفة : ١٩٧)

واختلاف أصحاب أبى حنيفة مع اجتهادات أستاذهم شائع معروف ،

وذلك معلول بحيوية المذهب أساساً وانفتاحه العقلي والفكري. ويكفى هنا أن نذكر اختلافهم معه في مسألة قراءة الفاتحة في الصلاة بغير اللغة العربية ، إذ يعتبر أبو حنيفة أن القراءة بالفارسية كافية : « ويعتبر الشخص أدى ركن القراءة عند أبي حنيفة ، سواء كان عاجزاً عن القراءة بالعربية أم غير عاجز ، ولكن يكره ذلك عند عدم العجز ، وقال أبو يوسف ومحمد لا تقبل القراءة بغير العربية إلا في حالة العجز عن العربية » ( أبو زهرة : أبو حنيفة، ص : ٢٤١ ) .

لكن عقل يلتاجي - ومن يلف لفه - ينظر إلى القواعد التي تلقنها عن المذهب - الحنفي أو الشافعي - بوصفها قواعد ثابتة منذ المؤسس الأول للمذهب، وليست قواعد تكونت وتراكمت عبر عملية سيرورة تاريخية محكمة بقواعد وقوانين اجتماعية مالت بها إلى التقول والتجمل والثبات. من هنا يقرر في خفة عقلية وبساطة ذهنية يحسد عليها أن تقسيم السنة الثلاثي (متواتر - مشهور - أحاد) خاص بالأحناف وحدهم . متجاهلاً أنه تقسيم أقدم من الانقسامات المذهبية. وإذا كان « الأحناف » المتأخرون هم الذين حافظوا على التقسيم الثلاثي، في حين اكتفت المذاهب الأخرى بالتقسيم الثنائي (متواتر - أحاد) فما ذلك إلا لأن مفكرى المذاهب الأخرى المتأخرون قرروا إدماج « المشهورات » في « المتواترات » بهدف توسيع نطاق درجة « اليقين » في السنة .

ومن الصعب أن نتتبع كل مغالطات يلتاجي لأنه يحيل دائماً إلى كتب « الأحناف » المتأخرين . مثل « المبسوط » و « كشف الأسرار » ، في حين أن تحليلنا كله ينصب على خطاب الشافعي في سياق القرن الثاني الهجري.



إن الرجل ببساطة لا يعي « العلم » بوصفه ظاهرة تاريخية متطورة نامية محكومة بسياق يحدد لها اتجاه التطور ومدى النمو . إن هذا هو الفارق بين عالم مفكر كأبي زهرة وبين « متلقن » لا يجيد البحث والاستنباط مثل بلتاجي ، لأن أبا زهرة يدرك أن الأصول التي وضعها المتأخرون من علماء المذهب الحنفي ونسبوها إلى أئمة المذهب « ليست من وضع أئمتهم حتى يقال إنهم وضعوها » أنفسهم بالاستنباط على أساسها ، بل هي من وضع العلماء في ذلك المذهب الذين جاؤا بعد عصر الأئمة وتلاميذهم الذين اتجهوا إلى استنباط القواعد التي يضبط بها استنباط فروع المذهب، فهي جاءت متأخرة عن الفروع » ( أبو حنيفة : ص ٢٢٧ ) .

إن كتاب « كشف الأسرار » - مثلا - لمؤلفه علاء الدين عبد العزيز ابن أحمد البخاري ( ت ٧٣٠هـ ) ينتمي إلى القرن الثامن الهجري ، إلى فترة « الانحطاط » في الفكر الإسلامي ، حيث صارت غاية المجتهد الشرح أو التلخيص أو الموازنة بين الآراء والخلافات الفرعية . من هنا لا نعجب من الطريقة التي يدافع بها مصنفه عن الإمام أبي حنيفة ضد هجوم الشافعية لأنه كان يقدم الرأي على السنة . يقول عبد العزيز البخاري معلقاً على متن « البدوي » : « ولما طعن الخصوم في أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله أنهم كانوا أصحاب الرأي نون الحديث ، يعنون به أنهم وضعوا الأحكام باقتضاء أرائهم ، فإن وافق الحديث رأيهم قبلوه وإلا قدموا رأيهم على الحديث ولم يلتفتوا إليه ، رد (البدوي) عليهم طعنهم بقوله (وهم أصحاب الحديث) . وقد حكى أن الشيخ المصنف رحمه الله ناظر إمام الحرمين في أوان تحصيله ببخاري .. وأفحمه ، فلما تفرقوا قال إمام الحرمين إن المعاني قد تيسرت

لأصحاب أبي حنيفة ولكن لا ممارسة له بالحديث فبلغ الشيخ فردة في هذا التصنيف وقال هم أصحاب المعاني والحديث . أما المعاني فقد سلم لهم العلماء ، أي سلموها لهم إجمالاً وتفصيلاً ، أما إجمالاً فلأنهم سموهم أصحاب الرأي تعبيراً لهم بذلك ، وإنما سموهم بذلك لإتقان معرفتهم بالحلل والحرام واستخراجهم المعاني من النصوص لبناء الأحكام ورقة نظرهم فيها وكثرة تفريعهم عليها وقد عجز عن ذلك عامة أهل زمانهم فنسبوا أنفسهم إلى الحديث وأيا حنيفة إلى الرأي » ( ١ / ١٦ ) .

كيف يقرأ بلتاجي مثل هذا النصّ « السجالي » سواء في أصله عند البرزوي أم في شرحه عند البخاري ؟ وهل يستطيع بلتاجي أن يضع هذا النصّ « الدفاعي » في سياق عصر منتج الأول - البرزوي - حيث الصدام بين إمام الحرمين « الجويني » - شيخ أبي حامد الغزالي - وبين ممثل المذهب الحنفي - البرزوي - وما أفضى إليه هذا الصدام من اتهام الشافعي للحنفي بقلّة البضاعة في الحديث ؟ أم هل يستطيع أن يضع النصّ « الشارح » للبخاري في سياق القرن الثامن الهجري كما سبقت الإشارة ؟ أغلب الظن أن الرجل لا يستطيع شيئاً من ذلك لأنه لا يمتلك وعياً بالتاريخ بقدر ما يمتلك « حافظة » تلقنت القواعد العامة ، ولا تفتأ تستعرض مهارتها بتريدها دون ملل . أما كيف تكونت تلك القواعد وتطورت ونمت ، وما هي الظروف والملابسات الفكرية والتاريخية والاجتماعية التي كوّنتها ، فتلك كلها أسئلة يحتاج تحليلها ومقاربتها للوعي التاريخي والعقل المتسائل ، وأنى لبلتاجي وأمثاله ذلك .

تبقى مسألة أخيره عن مكانة « عبد الله بن عباس » ، هل هو صحابي

أم تابعي ؟ في يقين حازم لا يتلجلج يرى بلتاجي أنه « صحابي عريق  
الصحبة » . والرجل فيما يبدو لا يعرف اللغة العربية جيداً حين يصف صحبة  
ابن عباس للنبي صلى الله عليه وسلم بالعراقة ، رغم أنه فيما يروى البخاري  
عنه كان ابن عشر سنين فقط حين توفي الرسول صلى الله عليه وسلم . ولو  
افتراضنا أن عبقرية ابن عباس تجعله قادراً على الحفظ والاستيعاب والفهم  
منذ سن السادسة لكانت صحبته للنبي مقدارها أربع سنوات فقط ، فإين  
«العراقة » يا صاحب الفضيلة ؟ !

ومع ذلك فهناك اختلاف في تحديد معنى « الصحبة » الاصطلاحي ،  
وهو المعنى الذي يؤدي إلى وصف الشخص بأنه « صحابي » . هناك تعريف  
البخاري في صحيحه : « كل من صحب النبي صلى الله عليه وسلم أو رآه  
من المسلمين فهو من أصحابه » ( ٤ / ١٨ ) . وهو التعريف الذي وافقه فيه  
أحمد بن حنبل وأخذ به في مسنده . وهذا هو التعريف الذي ساد واشتهر  
في تاريخ الفقه . وهو تعريف في حاجة لمراجعة من منظور « الرواية »  
و« النقل » و« التحمل » . لذلك ذهب عبد الله بن عمر بن الخطاب - كما  
ورد في « الكفاية » - إلى أن : « كل من رأى رسول الله وقد أدرك الحلم  
وأسلم وعقل الدين ورضيه ، فهو عندنا من الصحابة ولو ساعة من نهار » .  
أما التابعي سعيد بن جبير فيرى أنه « لا يعتبر من الصحابة إلا من أقام مع  
رسول الله سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين »

هذا الاختلاف في تعريف «الصحابي» ينفي عنجهية اليقين في خطاب  
بلتاجي، ناهيك عن «العراقة» في الصحبة التي يدعيها بلتاجي لابن

عباس. ولو كان يتمتع بأدنى حس تاريخي أو عقل نقدي لأدرك أن شخصية «عبد الله بن عباس» قد نسجت حولها كثير من الروايات الموضوعية التي نسب أكثرها إليه وقيلت على لسانه وعلى لسان غيره. ولو كان له أدنى معرفة بنقد الروايات لأدرك أن أكثر الروايات عن ابن عباس مشكوك في صحتها، خاصة ما يرويه عنه مولاه عكرمة. ولكن من أين يأتي العقل النقدي لمن تعود على «التلقين» و«الحفظ» و«التريد»؟

إن وضع عبد الله بن عباس في قائمة «الصحابة»، بالمعنى الاصطلاحي الذي يفيد القدرة على الفهم والامتنعاب والتحمل ونقل الروايات، كانت جزءاً من محاولة النظام العباسي للاستناد إلى مشروعية «فقهاء» معرفية إلى جانب مشروعية «النسب». وفي هذا السياق كان لابد من مواجهة مشروعية الشيعة التي جعلت علياً هو الوصي والإمام والخليفة الحقيقي و«باب» مدينة العلم، هذا إلى جانب علاقة المصاهرة والنسب. من هنا مصدر المبالغات التي تراكت حول «علم» ابن عباس، ومنشأ الروايات التي وضعت ونسب أكثرها للرجل (انظر على سبيل المثال: الطبقات الكبرى لابن سعد، ٢ / ٢٧٨ - ٢٨٥).

والسؤال: هل هذا النقد التاريخي يمثل طعنًا في شخص ابن عباس، أو تقليداً من شأنه؟ أغلب الظن أن يلتاجي - ومن يلف لفه - أن يعدموا وسيلة لاتهام هذا المنهج النقدي بالطعن في الصحابة. إن «الحفاظ» ومتلقني «القواعد» يتصورون أن الصحابة أشخاص مقدسون وليسوا بشرًا وفاعلين اجتماعيين، متجاهلين في تصورهم هذا حقائق التاريخ التي تذكر

اختلافاتهم إلى حد حمل السيوف وقتل بعضهم بعضاً. ومنذ قال القائلون من المرجئة والمفوضة : « كلهم على حق بحسب توليه » والمتلقنون يتجاهلون أن هذا القول نفسه يمثل عجزاً عن الفهم ومحاولة لطمس التاريخ ، فانتقلوا من مجرد « التبرير » عند السلف إلى « التقديس ». لذلك لا يخلج بلتاجي من أن يقرر في بداة يُحسد عليها : إذا كان الصحابة كما يصممهم (١) المؤلف « فهل يبقى بعدهم مسلم واحد صحيح الإيمان خالص التوحيد ؟ ثم يبقى ماذا يفعل المؤلف في آيات القرآن الكريم التي وصفتهم بنقيض ما وصممهم (١) هو به ؟ أيؤمن بها أم يكذبها ؟ وهل لو صح ما وصممهم (١) به أ يكون القرآن والدين - الذي تولوا هم وحدهم نقله إلينا جيلا بعد جيل - صحيحاً نقله وعليه أمنا ؟ ومجمل القول - في ذلك كله - إن عندنا في الصحابة شهادتين : الأولى ما شهد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم لهم بها. والثانية ما وصممهم (١) بها نصر حامد أبو زيد. ولكل منا أن يختار لنفسه : بمن يؤمن ومن يصدق ».

ولا يمكن لهذا المستوى من الذعر أن يصيب بلتاجي إلا لأنه كره مسألة « الوصم » في هذه السطور أربعة مرات تقظيماً لأقوال لم يقلها الباحث ، وإنما استتبطها عن سوء نية مبيت عبد الحبيب شاهين ، وتابعه بلتاجي فتابعهما صبي «الملقنين». ولكي تتصاعد نعمة التفظيع يضع هذا التعارض بين قول الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم من جهة وقول الباحث من جهة ثانية، متباكياً في ألم يقطع نياط القلب : من تصدق : الله ورسوله أم نصر أبو زيد ؟

والإجابة مضمرة بطريقة مكشوفة . ولو كان بلتاجي يحسن قراءة

كلام الله سبحانه وتعالى - وبعدك من كلام نصر أبو زيد - لأدرك السياق ومناط المديح في النصوص القرآنية كلها . وأحيله إلى « تأويل مختلف الحديث » لابن قتيبة ليرى أن نقد الصحابة لا يعنى إطلاقاً « التكذيب » بما ورد في القرآن الكريم من مدح المهاجرين الأولين والأنصار . ولو كان « تأويل مختلف الحديث » لا يكفيه فليراجع « جامع بيان العلم وفضله » لابن عبد البر الأندلسي، وهو متأخر عن ابن قتيبة بحوالى قرنين من الزمان . ينقد ابن عبد ربه نقداً شديداً - نقلاً عن المازني شارح « الأم » للشافعي -- حديث « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » . ينقل ابن عبد ربه عن المازني قوله : « إن صح هذا الخبر فمعناه فيما نقلوا عنه ( = الرسول ) وشهدوا به عليهم ، فكلهم ثقة مؤتمن على ما جاء به لا يجوز عندي غير ذلك . وأما ما قالوا فيه برأيهم فلو كان عند أنفسهم كذلك ما خطأ بعضهم بعضاً . ولا أنكر بعضهم على بعض ، ولا رجع منهم أحد إلى قول صاحبه » ( ٢ ) / (٩٠) .

إن بلتاجي وأمثاله ، من أساتذته وتلاميذه ، يظنون - وبعض الظن إثم - أنهم يدافعون عن التراث ويحمون هوية الأمة من الضياع . لكنهم في الحقيقة يفسدون في الأرض وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، ذلك أن الذي يحمي هوية الأمة ويحفظ للتراث نضارته وحيويته « النقد » الذي يزيح الضباب عن التاريخ والواقع والتراث. إن الحفاظ بمعنى «الحفظ» هو التجميد الذي يفضى إلى التشويه فالقتل، بينما يفضى «النقد» إلى استعادة الحيوية والنضارة وتجديد شباب هذه الأمة . وبما قدمناه في كل ما سبق

خير شاهد على ذلك، فعبد الصبور شاهين وبلتاجي وأتباعهما  
يقدسون الماضي تقديساً أعمى، وينفرون من أية محاولة لإعادة اكتشاف هذا  
الماضي ، بينما « الأسلاف » حتى القرن الرابع الهجري قادرون على « النقد »  
دون تقديس . ودون فزع من الضياع . والإمام الشافعي نفسه ، الذي كان  
خطابه موضوع تحليلنا يناقش خصومه - كما رأينا - دون استعلام أو  
تعالم، ودون أن يقرر أن ما يقوله هو من قبيل البدهيات العقلية . فمن الذي  
يدافع عن الشافعي ويحميه : من يكشف دلالات الخطاب في سياقه  
التاريخي، أم من يكرر الأقوال وحفظها ويردها دون أن يدرك مرجعيتها ؟  
في هذا التساؤل الأخير يتكشف المستور ويحمى الوطيس .

## الفصل الثالث

---

مفهوم التاريخية ،  
المفترى عليه



كثير من العداء فى مجال الفكر بصفة خاصة يرتد إلى «عدم الفهم» أو إلى عمليات «التباس» ناتجة عن سيطرة نزعة تتصور أن «ما فى الأذهان» مطابق مطابقة تامة «لما فى الأعيان». ويتزايد درجة «الالتباس»، وما تفضى إليه من «عدم الفهم»، وما يترتب عليها من «عداء» ورفض، حين يكون «ما فى الأذهان» ، قديم راسخ، لأنه يكتسب من «القدم» صفة العراقة التى تضفى عليه مشروعية لا يجوز المساس بها أو الاقتراب منها، لأنها مشروعية مقدسة .

كثيرة هى الأفكار التى يحدث لها ذلك فى أذهان العامة ، لذلك تكون مقاومتهم لما يناقض أفكارهم تلك، أو حتى يخالفها مخالفة جزئية، مقاومة عنيفة، هى مقاومة الكاهن لما يتصوره ضد المقدس الذى تقوم عليه حياته كلها . كل ذلك طبيعى ومفهوم بالنسبة للعوام، لكن الظاهرة حين توجد فى عقول المثقفين والنخبة من رجال الثقافة والإعلام، ومن المعلمين وأساتذة الجامعات، تصبح علامة على وجود أزمة عقلية خطيرة تنذر بكارثة . وحين تتجاوز الظاهرة حدود العامة والنخبة وتصل إلى عقول المتخصصين فى مجال ذلك الفكر يكون ذلك دليلا على وقوع الكارثة . وهذا هو الحاصل فى مجال الفكر الدينى وعند كثير من علمائه المختصين .

من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءاً من «العقيدة»، فكرة أن القرآن الكريم الذى نزل به الوحي الأمين على محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله سبحانه وتعالى نص قديم أزلى، وهو صفة من صفات الذات الإلهية، ولأن الذات الإلهية أزلية لا

أول لها، فكذلك صفاتها وكل ما يصدر عنها . والقرآن كلام الله فهو صفة من الصفات الازلية القديمة، أى أنه قديم، وكل من يقول إنه «محدث» وليس «قديمًا» أو إنه «مخلوق» لم يكن ثم كان - أى حدث فى العالم - فقد خالف العقيدة واستحق صفة «الكفر» . فإن كان يقول ذلك وهو مسلم فالحكم عليه أنه «مرتد»، لأن قدم القرآن - أى عدم خلقه وحدثه - من مفردات العقيدة التى لا يكتمل إيمان المسلم إلا بالتسليم بها .

(١)

والحقيقة أن مسألة طبيعة القرآن - هل هو قديم أم محدث - مسألة خلافية قديمة بين المفكرين المسلمين . وقد ذهب المعتزلة مثلا إلى أن القرآن محدث مخلوق، لأنه ليس صفة من صفات الذات الإلهية القديمة . القرآن كلام الله، والكلام فعل وليس صفة، فهو من هذه الزاوية ينتمى الى مجال «صفات الأفعال» الإلهية، ولا ينتمى الى مجال «صفات الذات» . والفارق بين المجالين عند المعتزلة أن مجال «صفات الأفعال» مجال يمثل المنطقة المشتركة بين الله سبحانه وتعالى والعالم، فى حين أن مجال «صفات الذات» يمثل منطقة التفرد والخصوصية للوجود الإلهى فى ذاته، أى بصرف النظر عن العالم، أى قبل وجود العالم وقبل خلقه من العدم . وتفصيل ذلك أن صفة «العدل» الإلهى لا تفهم إلا فى سياق وجود مجال لتحقيق هذه الصفة ، وليس من مجال إلا العالم . وصفة «الرازق» تتعلق بالمرزوق ، أى وجود العالم .. الخ . وإلى هذا المجال «مجال صفات الأفعال» تنتمى صفة «الكلام» التى تستلزم وجود «المخاطب» الذى يتوجه اليه المتكلم بالكلام، ولو وصفنا الله

سبحانه وتعالى بأنه متكلم منذ الأزل - أى أن كلامه قديم - لكان معنى ذلك أنه كان يتكلم بكون وجود مخاطب - لأن العالم كان ما يزال فى العدم - وهذا يناقض الحكمة الإلهية . أما صفات الذات فهى تلك التى لا تحتاج لوجود العالم كالعلم والقدرة والقدم (الأزلية) والحياة، فإلله كما يقول المعتزلة، عالم لنفسه قادر لنفسه قديم لذاته حتى لذاته . ومن هذه الصفات الأربعة أوجد العالم، فلولا الحياة والقدم والعلم والقدرة ما وجد العالم . ولذلك اضطر المعتزلة للاتساق مع سياقهم الفكرى والعقلى إلى افتراض أن العالم كان له مستوى من الوجود فى العدم أطلقوا عليه «الوجود الشئى فى العدم» وذلك ليكون هناك مخاطب بقوله تعالى : «كن» التكوينية التى يخاطب بها الأشياء فتكون.

ذهبت بعض الفرق الأخرى إلى عكس ما ذهب إليه المعتزلة، فقالوا إن الكلام الإلهى صفة من صفات الذات، وذهبوا بالتالى إلى أن القرآن كلام الله الأزلى القديم لأنه صفة ذاته. والشاهد فى هذا كله أن تحديد طبيعة القرآن مسألة خلافية بين المسلمين. وقد حاول الخليفة المأمون أن يفرض فكرة المعتزلة على العلماء والفقهاء بقوة السلطة وسيف السلطان لكنه فشل . وتم على العكس فرض فكرة الأشاعرة التى قالت إن القرآن له جانبان : جانب القدم والأزلية وهو الكلام الإلهى فى ذاته وأحياناً يطلقون عليه «الكلام النفسى القديم»، والجانب الآخر هو القرآن الذى نقرأه، وهو محاكاة للكلام الأول وليس هو. وهذه الفكرة التى سادت تم اختصارها بعد ذلك فى كتب التلخيصات المتأخرة على النحو الذى ساد واستقر وشاع وهمار من

«العقائد» التي يقال إن مخالفتها خروج عن الملة، بل هو كفر بالإسلام وارتداد عنه .

هنا يجب أن ثلثت إلى أن سيادة الأفكار وهيمنتها تم - وما زال يتم - بأنوات القهر والقمع السلطوي، وكما حاول المأمون فرض فكرة المعتزلة حاول خلفاؤه قتل فكرة المعتزلة وفرض فكرة خصومهم. وفي سياق الانهيار الحضاري والتخلف الفكري الذي أصاب العالم الإسلامي بفعل عوامل التفتت الداخلي والهجوم الخارجي - والمستمر حتى هذه اللحظة - استقرت الفكرة، ولُحِصَتْ وشوّهت واكتسبت قداستها عند العامة والخاصة بل وعند المتخصصين. وفي كتابه المهم جداً «رسالة التوحيد» اختار الإمام محمد عبده في الطبعة الأولى الانحياز إلى فكرة المعتزلة عن خلق القرآن، لكن الشيخ الشنقيطي نبهه إلى خطورة أن يتبنى هذه الفكرة - لا ندري أي نوع من الخطورة سوى معارضة الأزهر والعلماء وتأييد العامة - فحذفها الإمام من الطبعة الثانية، واستبدل بها الفكرة الشائعة. ولا ننسى في هذا السياق أن «رسالة التوحيد» اعتمدت المنهج الانتقائي فاعتمدت «توحيد» الأشاعرة تون مفهوم «العدل» عندهم، واعتمدت «عدل» المعتزلة تون مفهومهم للتوحيد، ربما للأسباب نفسها التي حذّره منها الشيخ الشنقيطي .

ليس مفهوم أزلية القرآن إذن جزءاً من العقيدة، وما ورد في القرآن الكريم عن «اللوح المحفوظ» يجب أن يفهم فهماً مجازياً - لا فهماً حرفياً - منبًّج «الكرسي» و«العرش» ... إلخ . وليس معنى حفظ الله سبحانه وتعالى للقرآن حفظه في السماء مدوناً في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في

هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به، وقول الله «إنا نحن نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون» لا يعنى التدخل الإلهى المباشر فى عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل بالإنسان المؤمن بالبشارة والحض والحث، والترغيب على أهمية هذا «الحفظ» . وفهم «الحفظ» بأنه تدخل مباشر من الذات الإلهية فهم يدل على وعى يضاد الإسلام ذاته من حيث إنه فى جوهره الدين الذى أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض إلا عن طريق التوجيهات والإرشادات المضمنة فى القرآن الكريم وفى سنة الوهى الثابتة عن النبى صلى الله عليه وسلم . وحين يوصف التصور الذى يذهب إلى أن القرآن مكتوب فى اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف منه يقدر بحجم جبل يسمى جبل «قاف»، حين نقول إن هذا تصور أسطورى، فالوصف خاص بالتصور الذهنى مهما كانت الروايات التى تدعمه، ولا ينصرف الوصف نفسه «أسطورى» إلى القرآن الكريم ذاته، والمأساة الحقيقية أن يصير بعض المتخصصين على «عدم الفهم» ويستمرّون فى «التلبس» على العوام وعامة المثقفين، لأنهم يتصورون - مرة أخرى يتصورون - مطابقة ما فى أذهانهم (أفكارهم المستمدة من بعض الآراء التراثية) لما فى الأعيان، أى للحقيقة المطلقة، ثم يزعمون بعد ذلك كله أنهم لا يؤمنون بالكهنوت، ويزعمون أنهم مع حرية الفكر لا مع «الكفر» فأى «كفر» هنا ، وأى «فكر» هناك ١٩

(٢)

الفكرة الثانية التى تتعلق بهذا الموضوع، والتى أصابها كثير من الالتباس وسوء الفهم الذى يقضى إلى الضلال والتضليل، هى مسألة تعلق

الفعل الإلهى بالقدرة الإلهية وعلاقة كل منهما بالآخر. وهنا نعود إلى التفرقة التى وضع أساسها المعتزلة بين القدرة والفعل فى تصور الحقيقة الإلهية. القدرة الإلهية مطلقة لا حدود لها على الإطلاق بحكم أنها صفة من صفات الذات الأزلية القديمة، هذا من ناحية، ولكنها - القدرة - من ناحية أخرى تمثل «الإمكانيات» غير المتناهية للأفعال، والتى ليس من الضرورى أو اللازم أو الحتم أن تتحقق، أى تنتقل من الإمكانية إلى «الفعل». هذه التفرقة بين «القدرة» بوصفها مجموعة الإمكانيات القابلة للتحقق نظرياً، وبين الفعل بوصفه التحقق العيني للقدرة هى التفرقة التى أقرها العلماء المسلمون فى مقولة مهمة من مقولاتهم وهى «ليس كل مقدور محتم الوقوع». إذا كانت القدرة الإلهية مطلقة، فإن مقدراتها من الأفعال كذلك لا تتناهى، ولكن العالم متناه من حيث بنيتة فى الزمان والمكان، وهذا دليل على أن إمكانات القدرة الإلهية لا تتطابق مع الأفعال بأى معنى من المعانى.

الأفعال إذن تتعلق بالعالم الممكن وإن كان مصدرها وجذر فاعليتها كامناً فى القدرة المطلقة، وهى من حيث تتعلق بالممكن التاريخى تظل محاطة للتاريخ. أول الأفعال الإلهية إيجاد العالم، إخراجه من ظلمة العدم إلى نور الوجود، حسب تعبير أبى حامد الغزالى فى «مشكاة الأنوار». هذا الفعل يعد بمثابة افتتاح للتاريخ، لأنه الفعل الذى افتتح مفهوم «الزمن». «خلق العالم» إذن يعد واقعة تاريخية فى ذاته، أى من حيث كونه «حدثاً» غير مسبق إلا فى «العلم الإلهى» على هيئة مشروع لا ندرى كنهه، لذلك نقول جميعاً إن العالم «محدث» ولا خلاف حول مسألة «حدثه» التى لا تعنى شيئاً

سوى زمانيته وتاريخيته. والذين ذهبوا فى تاريخ الفكر الإسلامى إلى القول بأن العالم «قديم» إنما كانوا يتحدثون عن المادة التى صُنِعَ منها العالم، أى الهيولى حسب المصطلح الأرسطى، ولكن قولهم بقديم المادة لا يعنى بالضرورة إنكار تاريخية إيجاد العالم . مفهوم التاريخية إذن محايد لوجود العالم - أو بالأحرى لعملية إيجاده - سواء كان هذا الوجود «خلقاً» من عدم أم كان «صنعاً» من مادة قديمة .

التاريخية هنا تعنى الحدث فى الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالى - الوجود الإلهى - والوجود المشروط الزمانى. وإذا كان الفعل الإلهى الأول - فعل إيجاد العالم - هو فعل افتتاح الزمان، فإن كل الأفعال التى تلت هذا الفعل الأول الافتتاحى تظل أفعالاً تاريخية، بحكم أنها تحققت فى الزمن والتاريخ. وكل ما هو ناتج عن هذه الأفعال الإلهية «محدث» بمعنى أنه حدث فى لحظة من لحظات التاريخ، هكذا يتم التمييز بين «القدرة» الإلهية و«الفعل» الإلهى على مستويين .

المستوى الأول : عدم تنهاى القدرة لأنها إمكانيات للأفعال، بينما تنتهى الأفعال لتعلقها بالعالم المنتهى، رغم أنها - الأفعال - تتجذر فى القدرة غير المنتهية. والعلاقة بينهما فى هذا المستوى أشبه بالعلاقة المنطقية بين «الإمكان» و«التحقق»، فليس كل ممكن متحققاً كما سبقت الإشارة .

المستوى الثانى للتمييز بين «القدرة» و«الفعل» هو أن القدرة «أزلية» بما هى صفة محايدة للذات الأزلية القديمة، والفعل ليس أزلياً، بل هو

تاريخى مادام أول مجلى فعلى من مجالى القدرة الإلهية كان إيجاد العالم،  
الذى هو ظاهرة محدثة تاريخية .

ماذا عن «اللوح المحفوظ» الذى ذهبت بعض التصورات إلى أن  
القرآن منون فيه ؟ هل هذا اللوح المحفوظ قديم أزلى أم محدث مخلوق ؟  
ولابد أن يكون محدثاً مخلوقاً مثل العرش والكرسى وإلا دخلنا فى تصور  
«تعدد» القدماء الذى لا يقبله أى مفكر فى التراث الدينى الإسلامى. إذا كان  
«اللوح المحفوظ» مخلوقاً محدثاً، فكيف يكون القرآن المسطور عليه قديماً  
أزلياً ؟ ألا يدخلنا ذلك فى سلسلة من التناقضات المنطقية تجعل «المحتوى»  
قديمًا بينما نعلم أن اللوح الذى يتضمن هذا «المحتوى» محدث مخلوق ؟  
كيف أمكن أن يتم تسجيل «القديم الأزلى» - الذى هو القرآن كلام الله  
القديم الأزلى - على سطح لا يتمتع بالصفة نفسها ١٩

يتعاضد أصحاب تصور قدم القرآن وأزليته فى زعمهم ليؤكدوا أن  
الكلام الإلهى صفة ذاتية قديمة وليس فعلاً كما ذهب المعتزلة . إنهم يعتمدون  
على ما جاء فى القرآن نفسه من أن الله افتتح الخلق بالأمر التكوينى «كن»،  
وأن هذا الأمر التكوينى ملازم للإرادة الإلهية، فكلما أراد الله سبحانه  
وتعالى أن يخلق شيئاً فإنما يقول له « كن » فيكون . وطبعاً يستحيل أن  
نتصور أن الله سبحانه وتعالى يتلفظ بالكلام كما نتلفظ نحن البشر، وإلا  
كان علينا أن نتخيل وجود أعضاء للنطق والتلفظ والتصويت، الأمر الذى  
يفضى بنا إلى التشبيه القليظ القريب من حدود التصورات الوثنية . ومفهوم  
«الوحدانية» والتنزيه المنصوص عليهما فى سورة «الإخلاص» يقفان ضد  
هذه التصورات، فلا بد أن يفهم الأمر الإلهى التكوينى «كن» فهماً مجازياً،



كما اقترحنا أن نفهم «الروح المحفوظ» فهماً مجازياً لأن الفهم الحرفي يوقعنا في إشكالات تشوش علينا عقيدتنا .

وحتى مع التسليم بأن الله سبحانه وتعالى ابتداءً الوجود بفعل الأمر «كن» وأنه كلما أراد أمراً فإنما يقول له «كن» بالمعنى الحرفي الذي يفهمه بعضهم - دون الانزلاق إلى أى تصورات أسطورية وثنية - فإن ذلك لا ينفي كون «الكلام» يدخل في دائرة «الأفعال»، وليس الصفات الأزلية القديمة المحايثة للذات. ومن المؤكد أن هذا لا يمنع إطلاقاً من وصف الله سبحانه بأنه متكلم كما يوصف بأنه «سميع» و«بصير» رغم أن تلك الصفات تنتسب إلى مجال الأفعال، بشرط التفرقة بين الاتصاف بالصفة من حيث هي إمكانية، وبين تحول الصفة إلى «فعل». وكما نقول إن الله سبحانه وتعالى «قادر» و«قدير» ولا تظهر القدرة إلا في الأفعال، كذلك الصفات «متكلم» و«سميع» و«بصير» صفات محايثة لا تظهر إلا في الأفعال، والظهور في الفعل هو التحقق التاريخي، من هنا يمكن القول إن القول الإلهي «كن» في افتتاح الوجود، أو فيما يتلو ذلك من موجودات إلى أبد الأبد، يدخل دائرة الفعل الزمني، الفعل في التاريخ .

(٣)

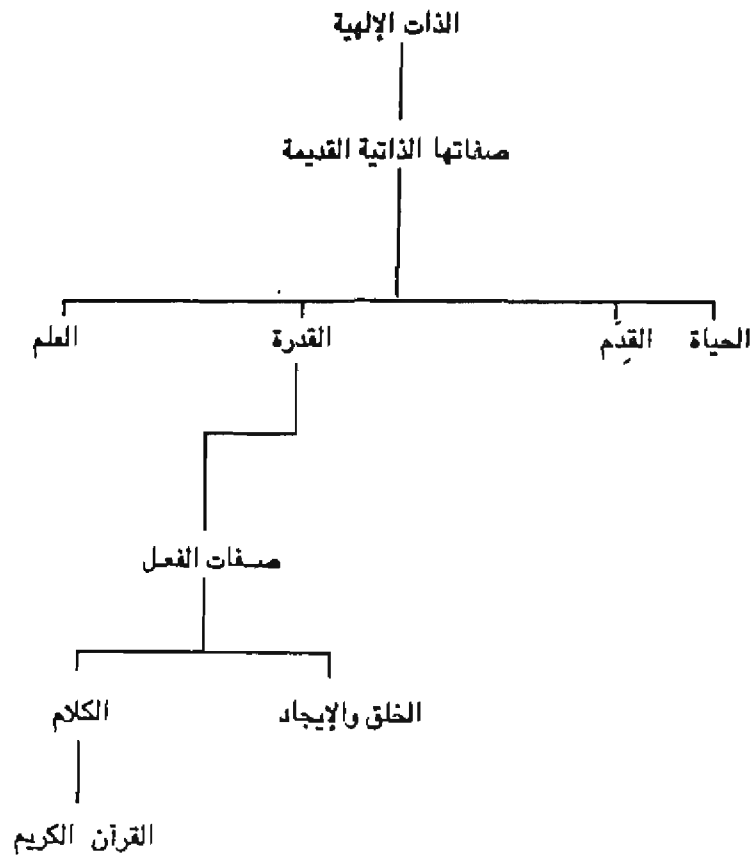
إذا كان الكلام الإلهي في تحققه يعدّ فعلاً، فكيف يكون القرآن الكريم وهو واحد من تجليات الكلام الإلهي قديماً أزلياً ؟ سنجد أن الخلط والالتباس جاء من عدم التمييز بين صفة «العلم» وصفة «الكلام»، وهو الالتباس شبيه بالالتباس الذي ناقشناه بين صفتي «القدرة» و«الفعل» .

«العلم» مثل القدرة صفة مطلقة من صفات الذات محايثة لها في

أزليتها، لكن هذه الصفة إما أن تتجلى مثل القدرة وفي تفاعل معها في شكل «الفعل»، الذي يدل بمجرد وجوده على «القدرة»، ويدل بإحكامه وإتقانه على «العلم» والحكمة - كما يستدل المعتزلة - وإما أن تتجلى وحدها - صفة العلم - في نمط آخر من الفعل هو «الكلام»، فيكون «الكلام» بذلك «فعلاً» يُظهر «العلم» ولا يطابقه تمام المطابقة، كما أن فعل إيجاد العالم - وهو فعل لم يتوقف - يظهر القدرة ولا يطابقها أو يتساوى معها .

هكذا تم دمج القرآن - الكلام الإلهي - في الصفات الإلهية عامة، وفي صفة «العلم» خاصة، فما دامت تلك الصفات قديمة، أصبح من السهل الاستنتاج بأن القرآن كذلك قديم . ينسب الزركشى في «البرهان في علوم القرآن» للإمام الشافعي أنه قال «جميع ما تقوله الأمة شرح للسنة، وجميع السنة شرح للقرآن، وجميع القرآن شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العليا» وزاد غيره : «جميع الأسماء الحسنى شرح لاسمه الأعظم» وهو قول يتكرر عند غير الشافعي حتى نصل إلى أبي حامد الغزالي في كتابيه «جواهر القرآن» و«مشكاة الأنوار» اللذين تعرضنا لتحليلهما والكشف عن المفاهيم التي ينطلق منها الغزالي في الباب الثالث من كتابنا «مفهوم النص» .


هذه التصورات هي التي سادت تاريخ الثقافة العربية الإسلامية وسيطرت بآليات الغرض السياسي، وسيطرتها وسيادتها لا يعني امتلاكها قوة «الحقيقة» بأي حال من الأحوال وذلك لما تتضمنه من عناصر أسطورية شبه وثنية تشوش مفهوم «التوحيد» الذي نعلم أنه مفهوم جوهري في العقيدة الإسلامية. والتصوير الذي يطرحه المعتزلة والذي حاولنا شرحه فيما سبق هو التصوير الأكثر ملاءمة لروح العقيدة، ويمكن إجمال هذا التصور في الشكل التوضيحي التالي :



إذا كان الكلام الإلهي فعلاً كما سبقت الإشارة ، فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال « فى العالم » المخلوق المحدث ، أى التاريخى . و « القرآن الكريم » كذلك ظاهرة تاريخية ، من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهي ، وإن يكن أشمل هذه التجليات ، لأنه آخرها . وهنا نأتى إلى بيت القصيد فى حملة الهجوم الضارية ، والجاهلة للأسف - على مفهوم « التاريخية » . أصحاب النوايا الحسنة فى رفض مسألة « التاريخية » ينطلقون من توهم أن هذا المفهوم يؤدى إلى هدم مبدأ « عموم الدلالة » ، الأمر الذى يُفضى فى زعمهم إلى اعتبار « القرآن » الكريم من الحفريات التى لا يدرسها إلا المتخصصون بهدف اكتشاف التاريخ المجهول ، وهؤلاء يخالطون عن جهل لاشك فيه بين أنماط مختلفة من « الدلالة » ، ولا يدركون أن للدلالة اللغوية قوانين تختلف عن قوانين أنماط الدلالات الأخرى . وإذا كنا حتى يوم الناس هذا ما نزال نجد متعة فى نصوص أدبية وشعرية تاريخية مضى على عصر إنتاجها أكثر من خمسة عشر قرناً من الزمن ، فمما ذلك إلا لأن هذه النصوص ما تزال قادرة على التواصل معنا دلالياً عبر تلك العصور الطويلة . والأمر كذلك بالنسبة لنصوص إبداعية بشرية ، فهل يمكن تصور أن دلالة النصوص الدينية التى نالت وما تزال من الحفاوة والتعظيم والتوقير بالدراسة والبحث من مختلف جوانبها غير قادرة على مخاطبة الإنسان والتواصل معه دلالياً ؟

أما هؤلاء الذين ينطلقون من «سوء قصد» ونية مبيتة للاغتيال الفكرى

والمعنى، مدعومة بالطبع بجهل فاجر بلغ به فجره أن يتمسح بمسوح «العلم» الكاذبة ، فقد ذهبوا يملأون الدنيا ضجيجاً وصخباً متباكين على «القرآن» الذى يضعه مفهوم «التاريخية» فى خانة الفلكور. وهكذا حين أراونا أن يتظاهروا بالعلم كشفوا نون وعى عن عورات جهلهم التى لم تستطع أن تسترها كل أسما «الدراية» و«الرزانة» و«التعقل» و«الاعتدال» واحتلال أعمدة الصحف وصفحاتها بشكل منتظم. وبلغ الجهل ببعض من يتستر بأسمال «اللقب العلمى» أن يدعوا على هذا المفهوم أنه يقضى على «قدسية» النص القرآنى ، وينكر أنه من عند الله سبحانه وتعالى .

المشكل فى كل هذا الجهل المركب - سواء حسنت النوايا أم ساءت - أنه يصدر عن تصور لطبيعة اللغة عفا عليه الزمن ، وصار من مخلفات العصور الماضية ، سواء تلك التى كانت ترتع فى بقايا الفكر الأسطورى ، أو تلك التى حاولت تجاوز مرحلة الفكر الأسطورى ، ودخلت أفق نهج التفكير العقلانى. فى نهج التفكير الأسطورى بصفة عامة لا تتفصل اللغة عن العالم الذى تدل عليه ، أو بعبارة أخرى تكون العلاقة بين «اللفظ» والمعنى الذى يدل عليه علاقة تطابق. وما تزال بقايا هذا النهج الأسطورى فى تصور اللغة موجودة حتى الآن فى كثير من المظاهر التى يمكن تلمسها فى حياتنا الاجتماعية. لن نتطرق هنا إلى مسألة «الحجاب» الراقى للصغار والكبار من الحسد ومن العيون الشريرة فى المعتقدات الشعبية ، كذلك لن نتعرض لمسألة «التدائى» و«العلاج» بالقرآن. ونتمنى أن كلتا الممارستين تستمد مرجعيتها من مفهوم القوة السحرية للفق.  قدرة اللفظ منطوقاً أو

مكتوباً لا على استحضار المعنى في الذهن فقط ، بل على استحضار الشيء أو منعه ، رغم ذلك لن نطيل في مناقشة هذه الممارسة لأن بعضهم قد يتوهم أننا نقلل من شأن لغة القرآن التي تمثل أساس اللغة المستخدمة فيهما ، يكفى هنا أن ندلل على ظاهرة الإيمان السحري بقوة اللفظ - بعيداً عن إطار اللغة القرآنية - بتجنب المتكلمين عادة استخدام الألفاظ الدالة على بعض الأمراض .

يكتفى كثير من الناس باستخدام صيغة « المرض الخبيث » إشارة إلى « السرطان » وذلك خشية من ذكر اسم المرض نفسه. وإذا أرادوا نقل خبر حادث خطير وقع لشخص في حضرة شخص آخر في السن نفسه، أشاروا إلى اسم المصاب بكلمة « البعيد »، استبعاداً للحدث الخطير خشية أن يتكرر. والأمهات غالباً ما يتحدثن عن الأحداث والوقائع المؤسفة مستهلين حديثهن بعبارة « الشر بره ويعيد ». هل يمكن أن نشير كذلك إلى ممارسة صارت شائعة جداً بين الناس من جميع الأوساط ، وذلك حين يكون اثنان على وشك الافتراق - ولو لساعات قليلة أو أيام - فينطق أحدهم الجزء الأول من الشهادة « أشهد أن لا إله إلا الله » فيرد الآخر « محمد رسول الله » ؟ الممارسة نفسها يمكن أن نلاحظها في نهاية المكالمات التليفونية ولو كان الشخصان قد تواعدا على اللقاء بعد المكالمات ، وهي ممارسة تعتمد على أن عبارتي الشهادة مترابطتان يوماً ، وهذا الترابط يمثل ضماناً من نوع ما أن الشخصين اللذين تقاسماها سيلتقيان مرة أخرى .

هذه ممارسات باقية من آثار بعض التصورات الأسطورية عن قوة

اللغة السحرية، وليس من الضروري أن يكون المنخرطون في هذه الممارسات واعين بالضرورة بهذه الدلالة ، وأغلب الظن أن جميعهم سينكر إنكاراً شديداً أن تكون تلك تصوراتهم وهم صادقون في ذلك لاشك . لكن ذلك لا يمنع أنها بقايا من آثار تلك التصورات ، بقايا تحيلها الممارسات الاجتماعية إلى مجرد عادات وأعراف وتقاليد منبثة الصلة - على مستوى الوعي على الأقل - بأصولها الغائرة البعيدة .

هذه التصورات نجد تعبيراً عنها في بعض مدارس الفكر الإسلامى القديم ، خاصة عند أولئك الذين يذهبون إلى أن « الاسم » هو « المسمى » ، انطلاقاً من أن العلاقة بين اللفظ ومعناه علاقة ذاتية جوهرية ، أى أنها علاقة ضرورية. ونجد في كتاب «مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعري» تفاصيل أقوال أصحاب هذه الرؤية للغة وطبيعتها . ولكن هناك مدرسة أخرى تنكر هذه العلاقة الضرورية التى تفضى إلى الاتحاد بين « الاسم » و « المسمى » أو بين « اللفظ » والمعنى . وقد ناقشنا بالتفصيل هذا الخلاف حول طبيعة اللغة ودلالاتها فى أكثر من دراسة، نخص منها بالذكر هنا دراستنا الأولى « الاتجاه العقلى فى التفسير : دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة » التى صدرت طبعها الثالثة عن دار التنوير، عام ١٩٩٣ .

وحتى لا نكرر ما سبق أن ناقشناه هناك، نكتفى هناك بإيراد الرد الذى رد به محمد بن جرير الطبرى ، صاحب التاريخ المشهور « جامع البيان عن تأويل أى القرآن » على أصحاب القول باتحاد الاسم والمسمى،

وذلك فى سياق تعرضه لتفسير « البسمة » من سورة الفاتحة فى الجزء الأول من تفسيره. يقول الطبرى ساخراً من أولئك سخرية حادة لأنهم يقولون إن « اسم الله » فى « البسمة » هو « الله » دون فصل بين الاسم والمسمى : « لو جاز ذلك وصح تأويله فيه على ما تأول ، لجاز أن يقال : رايت اسم زيد ، وأكلت اسم الطعام ، وشربت اسم الشراب ، وفى إجماع جميع العرب على إحالة ذلك ، ما ينبئ عن فساد تأويل من تأول قول لبيد (ثم اسم السلام عليكما) أنه أراد ثم السلام عليكما ، وادعائه أن إدخال الاسم فى ذلك وإضافته إلى السلام إنما جاز ، إذا كان اسم المسمى هو المسمى بعينه. ويسأل القائلون قول من حكينا قوله هذا، فيقال لهم «أتستجيزون فى العربية أن يقال : أكلت اسم العسل » يعنى بذلك : أكلت العسل، كما جاز عندكم : اسم السلام عليك ، وأنت تريدون : السلام عليك».

بهذه السخرية الحادة ينفى الطبرى قوهم الاتحاد بين الاسم والمسمى، ولكن ليس معنى ذلك أنهما وجهان لا علاقة بينهما . الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) الأديب والكاتب الموسوعى المعتزلى يرى العلاقة بين اللفظ والمعنى مثل علاقة الروح بالجسد ، ويقول اللفظ للمعنى جسد ، والمعنى للفظ روح ، والمعتزلة عموماً يدركون العلاقة بينهما على أساس أنها علاقة «مواضعة» و« اتفاق » و« اصطلاح » وليست علاقة ذاتية ضرورية . إن اللفظ مجرد صوت سمعى أو رمز كتابى ، وهو بلا معنى إذا لم يكن هناك دلالة اتفاقية. والدليل على اتفاقية العلاقة بين اللفظ - الصوت أو الرمز المكتوب - وبين المعنى أن ألفاظاً مختلفة فى لغات مختلفة تعبر عن المعنى نفسه، مثل كلمة «رجل» فهى فى العربية غيرها فى الفارسية أو فيما سواها من اللغات.



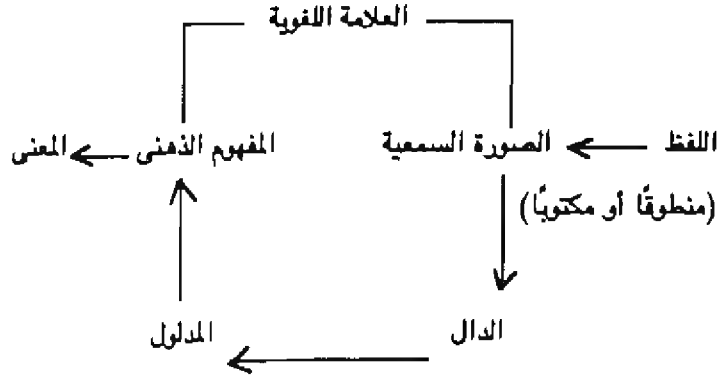
وهناك صاغ المفكرون المسلمون مفهوم « اللغة » بوصفها نظاماً من العلامات، شأنها شأن أنظمة العلامات الأخرى كالحركات والإشارات. وذهب الشيخ عبد القاهر الجرجاني - شيخ البلاغيين العرب والمسلمين - إلى أن الألفاظ لا تدل على المعاني بذاتها بل بالاتفاق ، وليس هناك علاقة ضرورية بين اللفظ « ضرب » والحدث الذي يدل عليه في الخارج ، حدث « الضرب » الواقعي ، بل اللفظ علامة تدل على الحدث ، وكان يمكن أن تدل عليه علامة لفظية أخرى لو كان قد حدث اتفاق عليها .

وظل الفكر اللغوي يرى العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اصطلاح مباشرة حتى جاء العالم السويسري « الفريد دي سوسير » في كتابه المهم « محاضرات في علم اللغة » وأضاف إلى مفهوم « العلامات » بعداً جديداً، حيث ذهب إلى أن العلاقة بين « اللفظ أو الدال » و « المعنى أو المدلول » علاقة اصطلاح ، لكنه عمق مفهوم « الدال » ومفهوم « المدلول » بعيداً عن مسألة اللفظ والمعنى ، وذلك على النحو التالي : -

إن الوحدة اللغوية (التي تسمى اللفظ) ظاهرة مزبوجة ، ليس من جهة أنها تدل على ارتباط بين ملفوظ أو مكتوب من جهة ، وبين موجود خارجي من جهة أخرى - أي بين اللفظ والشيء - بل هي ظاهرة مزبوجة بشكل أكثر تعقيداً من جهتي الدال والمدلول. هنا يتجنب دي سوسير استخدام مصطلحي « اللفظ والمعنى » ليحل محلهما مصطلحي « الدال

والمُدلول « لأنهما أكثر دقة فى التعبير عن تعقد الوحدة اللغوية. والدال والمدلول يمثلان جانبي العلامة اللغوية - أو الوحدة اللغوية - التى لا تدل على « شئ » بل تُحيل إلى مفهوم ذهنى « بمثابة » المدلول « دون الشئ ». وكذلك « الدال » ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب ، بل هو « الصورة السمعية ». وليس المقصود بالصورة السمعية الصوت المسموع ، أى الجانب المادى البحت منه ، ولكن المقصود هو الأثر النفسى الذى يتركه فىنا الصوت المسموع أو الرمز المكتوب ، أو بعبارة أخرى ، ليس « الأثر النفسى » - الصورة السمعية - إلا التصور الذى تنتقله لنا حواسنا للصوت (تصور الصوت فى الذهن) .

وعندما نتفحص كلامنا بدقة تبدو الخاصية النفسية لصورنا السمعية واضحة ، فبإمكاننا دون أن نحرك شففتنا ولساننا ، أن نتكلم مع أنفسنا كأن نستعيد - على سبيل المثال - ذهنياً قطعة شعرية أو أغنية أو مناقشة مع صديق . والنتيجة التى يتوصل إليها دى سوسير أن « العلامة » اللغوية عبارة عن وحدة نفسية مزبوجة يترابط فيها العنصران (المفهوم والصورة السمعية) ارتباطاً وثيقاً بحيث يتطلب وجود أحدهما وجود الثانى . وفى ظل هذا التصور تعقد العلاقة على النحو التالى :



هذا التصور الذى صاغه دى سوسير أنهى وإلى الأبد التصور الكلاسيكى عن علاقة اللغة بالعالم بوصفها تعبيراً مباشراً عن هذا العالم . لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية ، إنها لاتعبر عن العالم الخارجى الموضوعى القائم ، لأن مثل هذا العالم - إن كان له وجود - يعاد إنتاجه فى مجال التصورات والمفاهيم . وقد أحدث هذا التصور ثورة فى علاقة الفكر باللغة وفى طبيعة النظام الرمزى للغة والفرق بينه وبين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام نفسه الثقافى . هذه الثورة الفكرية غائبة غيباً تاماً عن وعى كل الذين يتوهمون اللغة نظاماً ساكناً بسيطاً يدل على الأشياء ، أو يستدعيها ويتصورون بالتالى أنها نظام إشارى ..

إذا كانت العلامات اللغوية لا تحيل إلى الواقع الخارجى الموضوعى  
إحالة مباشرة ، ولكنها تحيل إلى « التصورات » و « المفاهيم » الذهنية  
القارة فى وعى الجماعة - وفى لا وعيها كذلك - فمعنى ذلك أننا مع اللغة  
فى قلب « الثقافى » . والثقافى وإن كان يتجلى فى أكثر من مظهر - كالاعراف  
والتقاليد وأنماط السلوك والاحتفالات الشعائرية والدينية والفنون - فإن  
« اللغة » تمثل النظام المركزى الذى يعبر عن كل المظاهر الثقافية . من هذه  
الزاوية يقول علماء السيميوطيقا - أو علم العلامات - إن « الثقافة »  
« عبارة عن أنظمة متعددة مركبة من العلامات يقع فى قلب المركز منها « نظام  
العلامات اللغوية » لأنه هو « النظام » الذى تتحلل إليه تعبيرياً باقى الأنظمة  
فى مستوى الدرس والتحليل العلميين .

وإذا كان البعد « الثقافى » هذا هو الذى يميز الوجود الإنسانى  
وفصله عن الوجود « الطبيعى » الحيوانى مثلاً ، بحيث يمكن القول إن  
الإنسان حيوان ثقافى ، - أى قادر على تمثّل وجوده فى العالم من خلال  
أنظمة العلامات - فإن « الثقافة » ليست قيمة مضافة يمكن تصور الوجود  
الإنسانى بدونها إلا على سبيل « الوهم » و « التقدير » كما يقول القدماء ،  
أى على سبيل الافتراض . لكن بعضهم يفهم « الثقافة » بوصفها بُعداً ناتجاً  
عن عملية « التعليم » الحديثة وأثراً من أثارها منطلقاً فى ذلك من الاستخدام  
الشائع للفرق بين « المثقف » - أى المتعلم - و « الجاهل » . وهذا الاستخدام  
العامى الذى يضع « الثقافة » فى مقابل « الجهل » استخدام غير صائب

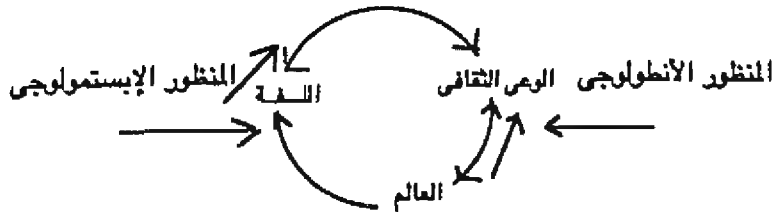
من الوجهة العلمية والمنهجية، فالثقافي - علمياً ومنهجياً - يقابل «الطبيعي».

والغريب أن بعض الأكاديميين لا يكتفون بفارقون هذا الاستخدام العامي الذي يضع « الثقافة » في مقابل «الجهل» ، هذا رغم أن جميعهم يُعلم - ويكرر القول بكون فهم - إن النبي محمداً عليه الصلاة والسلام كان « أمياً » لا يقرأ ولا يكتب ، ولكنه لم يكن «جاهلاً»، ولا ينكر أحد أنه كان من صفوة مثقفي عصره، وكذلك كان أصحابه، إن « الثقافة » تعني تحول الكائن من مجرد الوجود الطبيعي إلى « الوعي » بهذا الوجود. وهو وعي يفصله عن الموجودات الطبيعية الأخرى غير الواعية ويسمح له بالسيطرة عليها. قد تتفاوت مستويات هذا الوعي من مرحلة إلى مرحلة أخرى زمانية، وقد تتفاوت بين جماعة وجماعة أخرى ، بل قد تتفاوت بين الأفراد في المجموعة البشرية الواحدة . وهذا يسمح للباحث بالحديث عن « تعدد ثقافي» في بنية الثقافة الخاصة بمجتمع ما أو بمجموعة بشرية معينة .

إذا كانت « الثقافة » هي تصور العالم لدى مجموعة بشرية بعينها - مع التسليم بتفاوت مستويات هذا التصور - فإن اللغة هي « النظام » المعبر عن هذا التصور ، وهي من ثم لا تمثل نظاماً ذا مستوى واحد ، بل تتعدد مستوياتها بتعدد مستويات « الثقافة » التي تعبر عنها. ولأن « العالم » - في جودة الموضوعي المستقل عن الوعي - لا ينعكس في التصورات والمفاهيم الثقافية انعكاساً آلياً، وذلك لأن للعالم قوانين من حيث وجوده المستقل تختلف عن قوانين تشكل المفاهيم والتصورات في الوعي ، فليس من المنطقي

القول بأن « اللغة » تعكس التصورات والمفاهيم عكساً ألياً ، وذلك لأن اللغة قوانينها التي تختلف عن قوانين تشكل المفاهيم والتصورات في الوعي .

ومعنى ذلك أننا إزاء ثلاث حقائق مستقلة عن بعضها بعضاً استقلالاً من نوع خاص ، أى استقلالاً لا ينفى « التداخل » و « التوالج » . ويمكن وضع العلاقة إذن على مستوى أفقى لا رأسى تجنباً لتوهم الأسبقية أو الأولية. الحقيقة الأولى هي « العالم » بكل ما ينتظم فيه من حقائق طبيعية واجتماعية، والحقيقة الثانية هي « الثقافة » بكل ما تنتظمه من مظاهر ومجالات وأنظمة علامات، والحقيقة الثالثة هي « اللغة » بكل ما تنتظمه من قوانين. والعلاقة بين هذه « الحقائق » الثلاث تختلف بحسب المنظور الذي يربتها وينظمها ، فلو تبنى الباحث المنظور الانطولوجي ، أى البدء بالوجود، كمفهوم وليس كماهية، فإنه يضع « العالم » أولاً ، ثم « الثقافة » ثم « اللغة » . ولو بدأ من منظور إبستمولوجي ، أى معرفي ، فإنه يضع « اللغة » أولاً ، ثم « الثقافة » ثم « العالم » . ولو نظر الباحث من منظور « تركيبى » فإن العلاقة لا بد أن تأخذ شكل « الدائرة » ، وذلك على النحو التالى :-



والحديث عن حقائق ثلاث «مستقلة» ، رغم ذلك كله ، هو حديث على سبيل « الوهم » و « التقدير » ، فتحن في مجال « الحديث » ، أى في مجال « اللغة » النظام التعبيري الذى « يقول » من خلالنا ، أو « نقول » من خلاله . وهو « النظام » الذى ولدنا فيه ، ونمارس حياتنا - بكل ما ينتظم فى هذه الحياة من أنشطة عليا ودنيا - من خلاله . وقد بلغ من سطوة اللغة وسيطرتها أن صار الوجود فى منشئته الأولى «كلمة» . جاء فى إنجيل يوحنا : « فى البدء كان الكلمة » ، وفى القرآن الكريم أن الأصل فى الإيجاد هو الأمر الإلهى التكويسى «كن» . و«اللوجوس» فى الفكر اليونانى هو «العقل» الذى لا يظهر نشاطه إلا من خلال «الكلمة» ، حتى ذهب المفسرون لقول أرسطو : « الإنسان حيوان ناطق » إلى أنها بمعنى « عاقل » ، لأن النطق اللغوى هو مجال ظهور النشاط العقلى .

وفى الفكر الصوفى الإسلامى « الموجودات » هى كلمات الله التى لا تنفذ ولو كان البحر مداداً لها لنفد البحر ولم تنفذ كلمات الله (الكهف : ١٠٩) ولو أن مافى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله « [لقمان : ٢٧] يتحول العالم كله من أعلاه إلى أدناه فى القرآن إلى علامات و « آيات » تدل على وحدانية الله وقدرته ، ويتحول كذلك فى الفكر الصوفى إلى « كلمات » تتوازى مع الكلام الإلهى الذى يعد « القرآن » الكريم أكمل مجاله كما سبقت الإشارة . وهذه الأبعاد فى القرآن وفى الفكر الإسلامى سبقت لنا دراستها فى أكثر من دراسة ، أقدمها « فلسفة التأويل » الذى صدرت طبعته الثانية عن دار التنوير ببلبنان

عام ١٩٩٣م ، وأحدثها دراسة قيد النشر بعنوان « القرآن : العالم بوصفه علامة » .

هل يمكن القول ببناء على ذلك كله إن « اللغة » تمثل « الرّحم » الذى ينبثق عنه « الوعى » بكل أبعاده ؟ نعم يمكن قول ذلك بدون تردد . خاصة إذا أدركنا أنها ليست « معطى » ثابتاً ، بل هى حالة سيروية مستمرة وحيوية دافقة نابعة من قوانينها الخاصة بدءاً من المستوى الصوتى وصولاً إلى المستوى الدلالى . إن اللغة نظام من العلامات ، لا تشير العلامة فيه كما سبقت الإشارة إلى « الخارج » بشكل مباشر ، بل تشير إلى « الصورة السمعية » التى هى « الدال » . وهذا « الدال » يحيل بدوره إلى « الصورة الذهنية » أو « المفهوم » الذى هو « المدلول » . هذا على مستوى « العلامة » المفردة ، لكن اللغة نظام من العلامات التى تنخل فى علاقات أكثر تعقيداً على مستوى « نظام » النحو ، وتزداد درجة التعقيد حدة حين نتجاوز حدود الجملة إلى « النص » .

وقد قام أسلافنا بجهود مشكورة بدراسة النظام اللغوى على مستوى « الجملة » ، واستطاع شيخ اللغويين والنقاد عبدالقاهر الجرجاني أن يلخص النظام اللغوى على هذا المستوى من خلال مفهوم « النظم » ، الذى هو قوانين النحو فى سيرورتها وتعدد إمكاناتها ولا نهائية الاختيارات المتاحة لدى المتكلم من خلالها ، لا مجرد « قوانين الصواب والخطأ » كما هى عند متأخرى الإنحاة . هذا « النظم » هو المنتج للدلالة والمعنى ، وهى ليست حاصل جمع دلالة « العلامات » المستخدمة - أو الألفاظ - فى الجملة ، بل هى ناتج



تقابل تلك الدلالات بدلالات القوانين النحوية بالمعنى الذى صاغه عبدالقاهر فى نظرية « النظم » ، وقد تناولنا قضايا النظم والدلالة فى أكثر من دراسة يمكن للقارئ الرجوع إليها جميعاً فى كتاب « إشكاليات القراءة وآليات التلويح » ، المركز الثقافى العربى ، بيروت - الدار البيضاء ، ط ٢ ، ١٩٩٤ .

ولكى نتضح ملامح استقلال قوانين اللغة عن قوانين الواقع والحياة والعالم الخارجى، يكفى هنا أن نعطي مثالين يكشف أولهما عن هذا الاستقلال من زاوية « عدم التماثل » ، ويكشف الثانى عن قدرة اللغة على خلق واقعها الخاص. المثال الأول جملة « مات الخليفة الأول أبو بكر الصديق » وهى جملة تشير إلى واقعة حدثت خارج اللغة، لكن النظر للجملة من خلال قوانين اللغة يكشف « عدم التماثل » . الجملة تقول إن هناك فعلاً « مات » وتقول إن الفاعل هو « أبو بكر الصديق » ، وهذا ليس صحيحاً على مستوى الواقعة الخارجية ، فالخليفة رحمه الله لم يفعل « موته » . هذه ملاحظة أولى، الملاحظة الثانية أن « الفاعل » نحويًا هو كلمة « الخليفة » وهى تمثل فى الواقع الخارجى « وصفًا » للشخص . وتقول الجملة ثالثًا . من خلال تحليلها نحويًا أن كلمة « أبو بكر » بدل من كلمة « الخليفة » مع أن الحقيقة الخارجية « غير ذلك » . ولكى نتضح هذه المسألة فلو حدث تأخير وتقديم فى « التركيب » فصارت الجملة مثلاً : « مات أبو بكر الصديق الخليفة الأول » لتوهم متوهم أن الجملة الآن تماثل العلاقات الخارجية بين الاسم « أبو بكر » وصفاته « الصديق » و « الخليفة الأول » ، ولكن الحقيقة تظل غير ذلك فالاسم « أبو بكر » صوت وكذلك الصفات أصوات منطوقة لا تماثل الكائن المشخص ،

بل تدل عليه بوصفها علامات كما سبقت الإشارة، ومن جهة أخرى يظل الفاعل النحوى فى الجملة اللغوية فاعلا مع أنه لم يفعل شيئا فى الواقعة موضوع التعبير اللغوى .

المثال الثانى الكاشف عن قدرة اللغة على خلق واقعها الخاص الجملة التى تقول مثلا « غابة الحياة تمتلئ بالأشجار الميتة » ، فالمركب « غابة الحياة » لا يشير إلى مدرك ذهنى سابق ، بقدر ما يصنع هذا المدرك ، وذلك رغم أن كل جزء فى هذا المركب يشير وحده إلى مدرك ذهنى مستقل، فالغابة مدرك مستقل وكذلك « الحياة » ، لكن « غابة الحياة » مدرك تركيبى جديد فى النظام اللغوى ( الجدة طبيعاً مسألة يحددها إطار وعى المخاطب بالجملة ، وليست مسألة مطلقة ) . والسؤال الآن : كيف أمكن اللغة من خلال قوانينها أن تفعل ذلك ؟ والإجابة عن هذا السؤال تكشف لنا عن البُعد الاستبدالى فى قوانين اللغة ، ذلك أن الذى حدث أن المتكلم ، قائل الجملة السابقة ، لم يكن يشير إلى واقع خارجى بقدر ما كان يعبر عن « تجربة » عاطفية أو وجدانية أو فلسفية .. إلخ . وفى ذلك التعبير ساعدته قدرة اللغة الاستبدالية ، ذلك أن كلمة « غابة » تستدعى ذهنياً مجموعة من المفردات اللغوية التى تنتمى إلى « الحقل » الدلالى لها مثل « الجبل » « أفريقيا » « خط الاستواء » « الوحوش » ... إلخ ، ولو كانت الجملة مثلا : « غابة الجبل تمتلئ بالأشجار الميتة » لكانت جملة وصفية عادية لا تحمل شحنة كتلك التى تحملها الجملة السابقة. إن استبدال كلمة « الحياة » بالكلمة المفترضة « الجبل » لم يؤثر فى دلالة العلامة « غابة » وحدها، بل أثر كذلك فى دلالة كلمة

«الاشجار» وفي دلالة الصفة « مينة ». إنها ليست إذن مجرد عملية استبدال علامة بعلامة أخرى بل هى عملية تحويل كامل فى الدلالة .

هكذا يمكن القول إن للغة قوانين خاصة فى إنتاج الدلالة تعتمد أساساً على تفاعل مستوياتها الصوتية والصرفية والنحوية من خلال علاقتهى « التركيب » و « الاستبدال » ، فالقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتكرار، والفصل والوصل ، والعطف والاستئناف ، كلها ظواهر تركيبية على مستوى الجملة تمثل قوانين إنتاج الدلالة على هذا المحور ، كما تمثل عملية «الاستبدال» محوراً آخر. ويتفاعل المحوران مع المستويات الصوتية والصرفية والنحوية ليشكل هذا التفاعل المعقد قانون إنتاج الدلالة على مستوى «الجملة» ، ناهيك بمستوى «النص» ، هذا بالإضافة إلى تعدد أنماط النصوص وأنواعها من القانونى والتاريخى والدينى والفلسفى والمنطقى والصوفى والشعرى والروائى والقصى والمسرحى . فضلاً عن النصوص المركبة .. إلخ.

لكن النصوص - مهما تعددت أنماطها وتنوعت - تستمد مرجعيتها من « اللغة » ومن قوانينها ، وبما أن « اللغة » تمثل « الدال » فى النظام الثقافى ، فمعنى ذلك أن كل النصوص تستمد مرجعيتها من « الثقافة » التى تنتمى إليها . هذا جانب من القضية ، أما جانبها الآخر فإن النصوص قادرة على استثمار قوانين الدلالة المشار إليها فيما سبق للتأثير فى الدلالة ، أى للتأثير فى الثقافة . هذا بالطبع باستثناء النصوص الدعائية الفجة، وبذلك الوعظية الإنشائية التى تكرر ما سبق قوله آلاف، بل ملايين المرات، ذلك أنها

ليست فى الحقيقة «نصوصاً» بل هى «اللغة» فى ثباتها وتحجرها ومقاومتها للتطور. إن « اللغة » - فيما ذهب دى سوسير كذلك - تقاوم التغيير وتسمى للثبات بما هى ظاهرة اجتماعية جماعية ، لكن « الكلام » - الذى هو الاستخدام الفردى للغة - هو الذى يجدد اللغة ويطورها. وهكذا أدرك دى سوسير من خلال تفرقة المعروفة بين « اللغة » و « الكلام » - أو بين الاجتماعى والفردى فى اللغة - بعض عناصر الصراع الايديولوجى فى الحياة الاجتماعية على أرض اللغة . فهناك نصوص تنطقها « اللغة » ، وتلك هى التى تسمى نصوصاً على سبيل المجاز والتساهل، وهناك نصوص لديها « كلام » تريد أن تنطقه من خلال « اللغة » .

(٦)

وإذا كان الحديث عن النصِّ القرآنى - كلام الله - فهو بامتياز نص يمتلك « كلاماً » ، وليس نصاً تنطقه « اللغة » وإن كان يستمد مقدرته القولية أساساً من « اللغة » . ومرة أخرى المقصود بمقدرته « القولية » مقدرته من حيث هو نصّ موجه للناس فى سياق ثقافة بعينها ، وليس المقصود مقدرته من حيث طبيعة المتكلم به ، الله عز وجل . وهذا شرح لازم حتى لا يزايد علينا المزايدون الذين تنطق « اللغة » من خلالهم ولا يمتلكون «كلاماً» يقولونه من خلال « اللغة » . النصُّ القرآنى يستمد مرجعيته من « اللغة » ، لكنه «كلام» فى اللغة ، قادر على تغييرها . وإذا انتقلنا إلى « الثقافة » - مدلول اللغة - قلنا إن القرآن «منتج ثقافى» ، لكنه منتج قادر على الإنتاج ، كذلك، لذلك فهو « منتج » يتشكل لكنه فى الوقت نفسه - من خلال استثمار قوانين

إنتاج الدلالة - يساهم فى التعبير وإعادة التشكيل فى مجال الثقافة واللغة أيضاً .

هذا بالضبط ما قاله الباحث فى كتاب « مفهوم النص » ، وقال مثله بعبارات أخرى فى كثير من الدراسات والأبحاث. وهذا هو مفهوم « التاريخية » فى مجال النصوص عمومًا ، وهذا شرحه حين يوصف به القرآن على وجه الخصوص . ورد فى « مفهوم النص » : « إن القول بأن النص مُنتَج ثقافى يكون فى هذه الحالة قضية بدئية لا تحتاج لإثبات ، ومع ذلك فإن هذه القضية تحتاج فى ثقافتنا إلى تأكيد متواصل نأمل أن تقوم به هذه الدراسة . لكن القول بأن النص مُنتَج ثقافى يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكوين والاكتمال ، وهى مرحلة صار النص بعدها مُنتَجًا للثقافة ، بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذى تقاس عليه النصوص الأخرى ، وتحدد به مشروعيتها . إن الفارق بين المرحلتين فى تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها ، وبين إمداده للثقافة وتغييره لها . »

هذا هو ما ورد فى « التمهيد » ، والكتاب فى أبوابه الثلاثة وفصوله الكثيرة يثبت صحة هذه الفرضية ويدلل على مشروعيتها من خلال تحليل « علوم القرآن » التى أوردها كل من الزركشى فى « البرهان فى علوم القرآن » والسيوطى فى « الاتقان فى علوم القرآن » .

لكن لأن الخطباء والوعاظ معن يتلقبون بالآباء العلماء ويحتلون كراسيهم لا يقرأون ، ولأن بعضهم إذا قرأ لا يفهم . فقد اكتفى واحد من ممثليهم - متظاهراً بالتعليق والتحليل ، أى متظاهراً بأنه ينتج كلاماً - بأن

يدع « اللغة » الوعظية والإنشائية تتلبسُهُ وتنطق من خلاله ، فكتب : « لقد طعن الأقدمون في القرآن فقالوا أساطير الأولين . وقالوا : كهانة ، وقالوا شعر ، وقال نصر أبو زيد : منتج ثقافى يفتح التاء وكسرها ١٩١ (وعلامات التعجب من وضعه) وإذا كان القرآن كذلك فالسنة من باب أولى » ... وتواصل اللغة الوعظية الإنشائية حديثها قائلة : « القرآن يقول » (وإنه تنزيل رب العالمين) [سورة الشعراء : ١٩٢] ويقول : (وبالحق أنزلناه وبالحق نزل) [سورة الإسراء : ١٠٥] ويقول في أول سورة النجم : ( وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحى يوحى ) . و . د . نصر أبو زيد يقول : « منتج ثقافى » (تشكلت) نصوصه في الواقع يقطع النظر عن أى وجود سابق له - والسنة كذلك - في العلم الإلهى أو اللوح المحفوظ . فهل قوله هذا يوافق قول أهل الإيمان، أم يوافق قول من قال عن القرآن إنه أساطير، وأقوال الكهان ١٩٩ » أ . هـ .

أوردنا كلام « صاحب الفضيلة » كاملاً ليعرف القارئ : هل قال حقاً كلاماً ؟ أم الرجل مسكين تنطق « اللغة » المنحطة على لسانه ، فيصل إلى حد تحنيط الكلام الإلهى نون أن يدري . لقد حللنا في الكتاب أقوال الكهان عن القرآن ووصفهم له ، وشرحنا بما يفهم « البليد » أنهم كانوا يحاولون جذب أفق النَّصِّ إلى أفقهم غير مدركين لخصوصيته، والرجل - من بعد - في حاجة لمن يشرح له معنى « الثقافة » و « الأسطورة » ، ومعانى أشياء كثيرة . ويوافق « صاحب الفضيلة » في طاقته الذهنية صحافى بدأ حياته الصحفية هاوياً يكتب في « الإسلاميات » ، ثم عاش فترة في بلاد « النُفُط »

فارتفعت أسهم جهله حتى صار من كبار ممثلى خطاب « الاعتدال » . ولأنه مثل صاحبه لا يقرأ ، وإذا قرأ لا يفهم ، فقد قال عن الباحث فى إحدى مقالاته الصحفية : « هو القائل فى كتابات عديدة بفكرة « تاريخية » النص القرأنى ، وهى فكرة تتعارض فى منطلقها مع مقتضى الإيمان الدينى » . ثم كرر ذلك فى مقالة أخرى حين وصف الباحث بأنه مشغول بقضية التلويل التى تؤدى إلى « تعطيل » النصوص الدينية ، وتحولها إلى « فولكلور » .

وكما احتاج صاحب الفضيلة لمن يشرح له « الثقافة » و « الأسطورة » وأشياء أخرى كثيرة ، يحتاج صاحبه الصحافى لمن يشرح له معنى « مقتضى الإيمان الدينى » و « التعطيل » ، ناهيك عن حاجته لمن يعلمه أبجديات ما هو الفولكلور . ويحتاج الجميع لمن يعلمهم الفارق بين مفهوم « التاريخ » ومفهوم « التاريخية » فى مجالات العلوم الإنسانية بشكل عام ، وهى مجال « علم النص » بوجه خاص . إنهم يفهمون التاريخ بوصفه تعاقباً زمنياً للأحداث والوقائع محكوماً بقانون « الصدفة » وحدها . وهكذا يجعلون من « الحكمة الإلهية » التى أنزلت القرآن على بنى محمد صلى الله عليه وسلم باللغة العربية فى مكة ، ثم فى المدينة ، من الجزيرة العربية مجزأً على مدى بضع وعشرين سنة فى توقيت بعينه هو القرن السابع الميلادى ، يجعلون من ذلك كله مجرد « مصادفة » حدثت على هذا النحو بإرادة إلهية مطلقة لا حكمة وراءها . وهذا لا يصح أن يكون فهم عوام المؤمنين فضلاً عن الكتاب ، ناهيك بمن يتزبون برى العلماء ويلقبون بأقابهم .

وهم يفهمون « تاريخية النصوص » على أساس أنها غير قادرة على مخاطبة الناس بعد عصر نزولها ، فضلاً عن مخاطبتهم خارج دائرة النظام

اللفوى الذى تشككت من خيلة تلك النصوص وهذا صمهم يضيف إلى جهلهم بالتاريخ جهلهم باللغة . وهم فى كل ذلك غير معترفين فى هذا الجهل ؛ لأن كل ذلك مشروح فيما كتب الباحث من الكتب والبحوث التى يشيرون إليها ، الامر الذى يخرجهم من دائرة « الجهل » ويدخلهم فيما هو أقل درجة ، تلك هى دائرة « العجز عن الفهم » وذلك لآفة مستعمية فى عقولهم . وإذا كان دواء الجهل يكمن فى المعرفة التى بابها القراءة ، فإن دواء الآفات العقلية المستعمية هو فى المصحات النفسية . وكم من الناس من يحتاج إلى علاج آفة الجهل المستعمى على المعرفة والقراءة والبحث .



## الفصل الرابع

---

### ردود سريعة

- ١ - ضد الكتابة المذعنة
- ٢ - الرد على « بدرأى »
- ٣ - معرفة الحق بالرجال !
- ٤ - انتصار الجهل !

## ضد الكتابات المذعنة

منذ الصفحة الأولى من كتاب «نقد مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين» منذ البدايات الأولى وقبل الدخول في الموضوع، يصدر المؤلف كتابه بالآية الكريمة «وكذلك نفصل الآيات لتستبين سبيل المجرمين» (الأنعام/٥٥)، وليس هذا الاستشهاد بريثا من دلالة إسقاط المعنى - معنى كلمة «المجرمين» - على «نصر أبو زيد». لكن الأخطر من ذلك هو دلالة امتلاك المؤلف - إسماعيل سالم - لضمير المتكلم في الآية الكريمة ، ومعنى ذلك أن إسماعيل - متحدثا بضمير الجمع - سيفصل الآيات (العلامات والدلائل) لتستبين سبيل المجرم «نصر أبو زيد». هكذا يعطى المؤلف لنفسه كل حقوق الله سبحانه وتعالى عن طريق هذا الافتتاح، حق امتلاك الحقيقة التي تجعل كل من يخالفها في عداد «المجرمين» الذين يستحقون اللعنة والعذاب. وحين نقول إن «البعض» يتحدث باسم الله ويحل نفسه محله سبحانه وتعالى تشتمز نفوس من هذا الاتهام المبالغ فيه، وأكثر من ذلك حين نقول إن «البعض» يحول النصوص الدينية إلى سلطة يستخدمها لمنازلة الخصم والنيل منه يتداعون إلى اتهام «نصر أبو زيد» بأنه ينادى بالتححرر من سلطة النصوص، وينادى كبيرهم - عبد الصبور شاهين أستاذ إسماعيل سالم - بالويل والثبور وعظائم الأمور، لأن هذه الدعوة تهدد وجود الأمة، ويتسائل في مكر لا يخلو من خبث : «وماذا يبقى للأمة إذا تخلت عن كتاب ربها وسنة نبيها ١٩»

هكذا يخلط عبد الصبور شاهين بين التحرر من «السلطة» التي يضيفها أمثاله على النصوص مستخدمين إياها في غير ما أنزلها الله من أجله وبين «النصوص» ذاتها، فما بالنا بالتمييز الذي يتصور أنه يناهض أستاذه فإذا به يقع من حيث لا يدري في إثبات قضية نصر أبو زيد «ضرورة التحرر من سلطة النصوص» ولم يقل نصر أبو زيد «التحرر من النصوص» كما أراد عبد الصبور شاهين أن يوهم الناس بخبث ماكر. التحرر من سلطة النصوص هو ما قام به الخليفة الثانى عمر بن الخطاب فى مسألتين : حق المؤلف قتلهم فى الزكاة، ومسألة حد السرقة فى عام الرمادة . هل كان ابن الخطاب يعادى النصوص أم كان يفهمها فى سياقها، ويدرك مغزاها، ويرفض الخضوع لسلطة الدلالات الحرفية ؟! تكن السلطة التى يضيفها إسماعيل سالم على الآية المشار إليها لا تقف عند حدود سلطة امتلاكه لها وإحلال نفسه محل الله عز وجل، وإحلال «نصر أبو زيد» محل «المجرمين». تمتد سلطة إسماعيل سالم إلى إصدار الأحكام النهائية والقاطعة فى خاتمة الكتاب .

#### الصفحات الأخيرة:-

إن نصر أبو زيد كافر كفراً يخرج عن الملة . ص (٥٩) هكذا أصدر إسماعيل سالم حكمه النهائى- اليس متحدثاً باسم الله سبحانه وتعالى ؟ الذى يترتب عليه مجموعة من الأحكام الفرعية، يطالب إسماعيل سالم المجتمع المسلم بالامتثال لها وتنفيذها :

١- على كل مسلم غيور على دينه أن يرفع دعوى أو يشارك في إقامتها ضد الدكتور نصر حامد أبو زيد لإيقافه عن التدريس، لأنه يدرس الكفر في قسم اللغة العربية : ص (٦٠) .

٢- على جميع الطلاب - طلاب الدكتور نصر أبو زيد - أن يمتلكوا أمر الله فلا يجالسوه للعلم ولا للتعليق على يديه ما دام معتقداً في هذه الطعون (انظر عنوان الكتاب) ... فليمثل طلاب د. نصر أمر الله نفسه بعدم الجلوس بين يدي المستهزئين بكتاب الله وآيات رسوله وهذا ليس مستهزئاً فقط بل طاعناً في الدين كله وإلا صاروا كفاراً مثله (ص ٥٩-٦٠) .

٣- على كل مسلم غيور ممن ابتلى بجيرة هذا الطاعن في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين (تكرار لعنوان الكتاب) بجيرة في المسكن أو العمل أو السفر ألا يعامله بيعاً أو شراءً أخذاً أو عطاءً (ص ٦٢) .

٤- على زوجة الطاعن في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين (تكرار لعنوان الكتاب) أن تعلم أنه يحرم عند جميع الفقهاء، بلا استثناء، معاشرته الزوجة المسلمة لنزوحها المرتد الجاحد بآيات الله المتمرد على أوامره، فإن عاشرتة بعد معرفة الحكم فهو زنا صراح تعاقب عليه عقوبة الزاني المحصن . (٦٣) .

٥- نهيب بالدولة وبقضائها أن تطبق حد الردة على أمثال هؤلاء الطاعنين في عقيدة الأمة، وذلك بأن يستأبوا أولاً فإن تابوا علناً وإلا قتلوا، مع إبعادهم فترة بعد التوبة، عن كل موقع يتوقع تأثيرهم في عقيدة الأمة ودينها، وإن أصرروا على كفرهم وجحودهم قتلوا، وأخذت أموالهم لبيت المال حيث لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر (ص ٦٣) .

وهكذا يطمئن ضمير إسماعيل سالم الذى يمتلك كلام الله تماماً ويتحدث باسمه جل جلاله، بكل هذا الجهد الذى بذله والذى يراه من الأعمال الصالحات، يطمئن إطمئنان المؤمن الواصل كل الوثوق من صحة أحكامه، لأنها أحكام الله سبحانه وتعالى، هكذا ينهى كتابه «والله من وراء القصد والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات» .

### المقدمة

الشغل الأساسى لإسماعيل سالم - كما هو شاغل أستاذه عبد الصبور شاهين ومحمد بلتاجى - هو الضجة الإعلامية التى أثارها كثير من الكتاب والمفكرين نفاعاً عن حرية البحث العلمى فى الجامعة وحرية الفكر فى المجتمع، ومن الطبيعى أن يشغل ذلك إسماعيل سالم وأستاذه الذين تعمدا - ويعودون طلابهم - على نمط من السلوك العقلى يتسم بالإذعان والتسليم بسلطة الأكبر سنّاً والأعلى درجةً وظرفيةً، مشكلة إسماعيل سالم أن مسألة «رفض الترقية» أمر معتاد، ويكاد إسماعيل سالم يكرر كلمات شيخه عبد الصبور شاهين كما عبر عنها فى خطبته بمسجد عمرو بن العاص يوم الجمعة ٢/ ٤/ ١٩٩٣ - حين يقول : «إن لنا زملاء كثيرين قدموا إنتاجهم العلمى وُردُ من اللجنة العلمية ويعاود الإخوة الأساتذة النظر مرة أخرى فى الإنتاج تبديلاً له أو إضافة إليه، ولم يحدث مرة أن قامت هيئة كاملة كالهئية المصرية العامة وبعض الصحفيين والأساتذة بالتدخل السافر فى تقويم الإنتاج العلمى مثل هذا التدخل كما حدث فى إنتاج الدكتور نصر حامد أبو زيد» (ص : ٦) .

دعنا من هذه المغالطة في القول بالتدخل السافر في تقويم الإنتاج العلمى، فالذين كتبوا ناقشوا جوهر القضية التى يتعمى عنها إسماعيل سالم : تقريراً لا علاقة له بالتقويم العلمى من قريب أو من بعيد، ولا يتضمن عبارة واحدة تناقش إجراءات بحثية أو قضايا منهجية، فضلاً عن العجز عن إبراز أخطاء تُبرّر النتيجة التى انتهى إليها التقرير .

التقرير الذى كتبه عبد الصبور شاهين عبارة عن بلاغ كاذب واتهامات زائفة ناتجة عن قراءة مغرضة أحياناً للإنتاج، وعن جهل بالمفاهيم والاصطلاحات المستخدمة فى أغلب الأحيان، هذا جوهر القضية : حرمان إنتاج علمى من الترقية على أساس تقرير غير علمى، حتى لو وافقت عليه اللجنة ووافقت عليه الجامعة، فالخطأ الفادح لا يحوله الإجماع إلى صواب، وأخطر أخطاء البشرية - وعلى رأسها الحروب - تمّ عليها إجماع، ثم أفاق الناس إلى خطأ إجماعهم فتنازلوا عنه، لكن التقرير قصة أخرى ليس هنا مجال الخوض فيها .

ذعر إسماعيل سالم منشوء التربية المذعنة التى تلقاها عن أساتذته . التربية التى لا تجرؤ على الرقص، حرصاً على فتات الدرجة التى يسمى إليها، ضَعُفَ الطالبُ والمطلوبُ إن كان الثمن هو التضحية بأهم القيم الجامعية فزعاً من سلطة تتصور أنها تعطى وتمنع. لكن أنى لأمثال إسماعيل سالم أن يفهموا ذلك وقد أمضى حياته العلمية من الفرقة الأولى لا يناقش استأذاً ولا يفكر. وبفضل هذا الإذعان ونعمة «عدم التفكير» - التى يتصور أن الله حياه بها - استطاع الانتقال من مكان الطالب الملتقى ووصل

إلى درجة «الأستاذ» المساعد، وسيصل إن شاء الله إلى درجة الأستاذ، دون أن يفوق حلالة الرفض القائم على «لجنة التفكير». ولعل هذا الكتاب عن نصر أبو زيد، والمكتوب تقريباً إلى أساتذته عبد الصبور ولتاجي أن يكون أهم خطوة، بل الخطوة الأهم، على طريق «الأستاذية».. لكنها «الأستاذية» العقيم، أى التى لا تنتج طلاباً حقيقيين يفكرون ويختلفون فيدفعون حركة العلم والمعرفة إلى الأمام، إنها أستاذية على الورق وفى كشف المرتب والإعارات، والأهم من ذلك أنها أستاذية «الوجاهة الاجتماعية» والانتفاخ الكاذب، وما أبعد ذلك من أستاذية العلم والفكر والمعرفة .

والذى يؤكد أن هاجس إسماعيل سالم الزلفى والقريبى إلى نفوس أرياب نعمته هجومه على طه حسين وأمين الخولى ومحمد أحمد خلف الله، حيث كانت مدرسة دار العلوم دائماً رأس الحربة فى الهجوم على أولئك المفكرين. يهاجم الرجل ويتقول دون أن يكون قد قرأ كلمة واحدة لأى من هؤلاء باستثناء ما تلقاه شفاهاً من بعض أساتذته . أستاذ مساعد بجامعة القاهرة، وبالعالم، ما زال يعيش عصر الثقافة الشفاهية، «النقل»، والثقة فى الراوى دون فحص المروى، وهل يستطيع العقل المذعن - ولو كان عقل أستاذ مساعد- أن يناقش- فضلاً عن أن يتشكك فى - ما يقوله أساتذته ؟ ومن الهجوم على الأشخاص والمفكرين يوسع إسماعيل هجومه على قسمى اللغة العربية والفلسفة فى كلية الآداب على أساس أن «الطعن» فى الإسلام والشريعة خرج من هذين القسمين . (ص ١١) .

لكن الهجوم على أعلام الفكر وقسمى اللغة العربية والفلسفة بكلية

الآداب مجرد جزء من هجوم شامل يشنه الأستاذ المساعد على الفكر المصرى الحديث ممثلاً فى أهم تياراته. ليست المسألة أن أحد أعداد مجلة «القاهرة» - أبريل ١٩٩٢- تناول موضوع تقرير عبد الصبور شاهين ونشر الوثائق التى تثبت زيف أحكام عبد الصبور شاهين على إنتاج نصر أبو زيد، كما تكشف النوايا الخفية والمصالح التى تحرك عبد الصبور شاهين. وليست المسألة أن هذه المجلة تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب، فالأخطر من ذلك والذي يثير فزع إسماعيل سالم وأمثاله أن الهيئة أعادت طبع كتب التنوير طبعا شعبية باثمان زهيدة مساهمة فى توسيع دائرة قراء هذه الكتب. وبدلاً من أن تكون هذه خطوة نطالب هيئة الكتاب بأن تتبعها خطوات، حرصاً على توسيع دائرة الثقافة والمعرفة، يفزع «أستاذ مساعد» جامعى من هذا النشر للمعرفة، يفزع لا شك لأن الناس سيقراؤن، ثم يتسألون، وفى التساؤل معنى الرفض، ورفض «الإذعان» الذى يعتبره أستاذ مساعد جامعى السبيل الآموم إلى نيل الدرجات. هنا يكمن الخطر على أمثال هؤلاء الأساتذة، خطر أن يكتشف الناس زيف أستاذيتهم .

من حق الأستاذ المساعد أن يتسأل ويتسأل معه : لماذا لم تنشر أيضا الكتب التى ناقشت طه حسين، أو على عبد الرزاق، وردت عليهما. هذا سؤال مشروع من منظور إتاحة مجال المعرفة العميقة للقارئ ليتعرف على التيارات بشكل متكافئ، لكن تساؤل الأستاذ المساعد ليس من قبيل التساؤل الذى نظره، بل هو تساؤل المنكر المتعص والمستنكر لنشر تلك الكتب أصلاً. والدليل على ذلك أنه يتجاهل أن الهيئة نشرت أيضاً فى سياق هذه



السلسلة كتابات الشيخ محمد عبده ممثل الاتجاه السلفي، لكن الأخطر والكاشف عن «الداء» الويل في عقل الأستاذ المساعد أنه يضع تلك الكتب كلها في خانة الطعن في العقيدة والدعوة إلى الكفر ويتسائل في لغة خطائية لا تليق بمدرس مساعد فضلاً عن أستاذ مساعد - أي لا تليق بمن مارس الخطوة الأولى في طريق البحث العلمي والكتابة الأكاديمية - «وهكذا يؤخذ مال المسلمين ويستغل الدعم المالي في إفساد عقائدهم تحت اسم التنوير والعلمانية ومواجهة الإرهاب ؟ ألا يسأل صاحب قلب حي هؤلاء المفسدين في الأرض والمضلين المخربين للعقائد لماذا تختار هذه الكتب بصفة خاصة وتعاد المعارك القديمة معارك جديدة ؟ ولماذا تبذر أموال المسلمين في طمس عقيدتهم والطعن فيهم وفي دينهم ؟ إنهم يريدون أن ينفخوا في نار نكاد نتطفئ، ويسكبوا البنزين على النار لكي تحرق عقائد المسلمين . (ص ١٠) .

كيف يصدر كل هذا الذعر عن أستاذ مساعد لمجرد نشر كتب، أيًا كان ما تحويه تلك الكتب من أفكار ؟ ها هو أستاذ مساعد متلبس بمعاداة القراءة، إلا قراءة ما يشير عليه به أساتذته. وها هو متخصص في «الفقه المقارن» كما كتب على غلاف الكتاب يعادي كل فكر مخالف سمع أساتذته ينكرونه. ها هو نمط الأستاذ المساعد الذي يحظى بالرضا والقبول لأنه عاجز عن الفحص والرفض، بل وعاجز عن تصور، مجرد تصور، «الاختلاف». هذا هو الأستاذ الذي يستعذب دائماً قول «نعم» مطاطي الرأس، فكيف له أن يفهم كتب زميل له «مختلف» تعلم أن يفكر وأن يختلف، وحريص كل الحرص على أن يعلم طلابه كيف يختلفون معه ؟

### أبو زيد .. يرد على البدر اوى<sup>(١)</sup>

نشرنا قبلا ثلاث مقالات للدكتور البدر اوى زهران يعرض فيها بالنقض لقضايا طرحها الدكتور نصر حامد أبو زيد حول القرآن والسنة النبوية .. وننشر اليوم مقالا للدكتور أبو زيد يرد فيه على الدكتور البدر اوى، ونحن في الأولى والأخرة لا هدف لنا إلا البحث عن الحقيقة والإسهام في فتح كل الطرق للوصول إليها، ولأننا نؤمن أن قيام فكرة عظمى في مواجهة فكرة عظمى أمر تتشرب له قلوب كل محبي الحقيقة والساشرين في محاربي العلم والمعرفة .. وبمقال الدكتور أبو زيد اليوم نختم الحوار في هذا الموضوع .. ونحن نعرف أنه ليس للحق طريق واحد، وأنه لا أحد يحتكر الصواب، وكل واحد يؤخذ ويؤد عليه فيما عدا المعصوم صلى الله عليه وسلم، كنت أتمنى ألا يتورط الدكتور بدر اوى زهران فيما تورط فيه كثير من تجاوز حدود النقاش والحوار، بل والاختلاف ، إلى الدخول مباشرة في دائرة التشكيك في العقيدة .

كنت أتمنى ذلك بحكم سلسلة الالقاب «العلمية» التي يحملها الدكتور ويحرص دائما على ذكرها . لكنه للأسف الشديد وقع في محذور «التكثير» الذي كنت أتمنى له ألا يقع فيه. ثلاث مقالات نشرها الأستاذ الدكتور في

(١) جريدة الاخبار ، ٢٥ / ٦ / ١٩٦٣ .

صحيفة الأخبار، والمقالة الثالثة، وهي الأخطر، بتاريخ ١١/٦ يصدر الدكتور فيها بطريقة مريبة على أنه يتخذ موقفاً موضوعياً . وتكمن الريبة في تكرار القول، والتكرار كما يعلم أستاذ اللغويات هدفه التأكيد، وقد يكون تعبيراً عن تشكك المتكلم نفسه في «الموضوعية». والدليل على تشكك الدكتور في موضوعيته المزعومة تصاعد نفمة خطابه من مقالة إلى أخرى .

في المقالة الأولى أبدى مجموعة من الملاحظات التي لا قيمة علمية لها في مجال المصطلحات التي استخدمها لأن المصطلح جزء من منظومة، وإذا كان يكتسب دلالاته في إطار تلك المنظومة العلمية والمنهجية والإجرائية . وعدم إدراك المنظومة الاصطلاحية في مجال استخدامها العلمي يجعل المصطلح غامضاً ولا أريد أن أطيل في هذه النقطة الأكاديمية جداً حتى لا أبدو مشككاً في علم الأستاذ الدكتور .

♦♦♦

في المقالة الثانية انتقل الدكتور من مناقشة المصطلح إلى السعي الحثيث لإثبات أنني لا أدافع فقط عن سلمان رشدي، بل أدافع عن روايته «آيات شيطانية» . ولكي يؤكد «موضوعيته» و«علميته» أتى ببعض أقوال عن قضية سلمان رشدي في كتاب نقد الخطاب الديني . لكنه - وهو أستاذ اللغويات - انتزع القضية كلها من سياقها في الكتاب ذي الموضوع المحدد. يتسأل الدكتور مثلاً : ولماذا لم أناقش الرواية ؟ وهذا سؤال معيب من أستاذ يعلم أن السياق قد يطرح ضرب أمثلة، مجرد ضرب أمثلة، لا يتوقف أمامها الباحث إلا بمقدار ما يبرز الفكرة التي يناقشها . كانت قضية

سلمان رشدى كما كانت قضية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ وغيرها مجرد أمثلة على اندفاع البعض إلى التكفير دون تثبت .

•••

لكن الدكتور فى مقالته الثالثة يقفز قفزته الأخيرة نحو التكفير، حيث ينسب إلى فى مفتتح المقال موقفاً عجيباً - على حد تعبيره - من القرآن الكريم ومن الحديث الشريف . يدعى الدكتور بالباطل أننى أنفى عن القرآن الكريم نسبته إلى الله وكذلك الحديث الشريف .

عزيزى الدكتور أتحداك وأتحدى كل من سبقوك فى هذا الزعم المفلوط . ومن باب الحرص على وعى القارئ الذى تزيفه عمداً سأشرح للقارئ، لا لك، معنى كلامى الذى لم تحسن قراءته، فضلاً عن أن تحسن عرضه بموضوعية . هنا أيضاً كما فى المقالة السابقة يحرص الدكتور على القراءة خارج السياق .

•••

الفكرة ببساطة أن القرآن كلام الله سبحانه وتعالى المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم باللغة العربية، لا خلاف حول هذه الحقائق، وإنما تقع دائرة الخلاف حول تحليل مضمون القضية المتفق عليها .

اللغة كما يعلم الدكتور ظاهرة اجتماعية بشرية . وحتى لو كان الدكتور من أنصار نظرية الأصل الإلهى للغة - وهو ما يسمى بالتوقيف -

فتعدد اللغات واختلافها يؤكد أن البشر قد تواضعوا على لغات مختلفة .  
والظاهرة الاجتماعية كما يعلم الدكتور ظاهرة بشرية .

ومعنى ذلك أن القرآن إلهى المصدر بشرى اللغة، أى أنه يتمتع  
بطبيعتين : الطبيعة الإلهية من حيث هو كلام الله، والطبيعة البشرية من  
حيث هو بلغة عربية بشرية .

هذا التحليل قد يبدو صائداً لأول وهلة للقارئ العادى خاصة إذا  
استخدمنا اللغة الفلسفية السابقة . لكن لغة العلم يا دكتور تشرح نفسها،  
لأن ازدواج الطبيعة أمر طبيعى فالله سبحانه وتعالى يخاطب البشر بلغتهم  
وعلى قدر فهمهم .

ويعلم الدكتور أن قضية الإعجاز - كما قال الإمام عبدالقاهر  
الجرجاني- لا يمكن إثباتها إلا بمعرفة قوانين الكلام البشرى . ومعنى ذلك  
أن قوانين الكلام البشرى التى تدرس بمنهجنا نحن البشر هى التى تحدد  
مستوى فهمنا للقرآن الكريم، هل يخالفنى الدكتور فى هذه البديهيات ؟!

\*\*\*

يعلم الدكتور أيضاً أنه بسبب الطبيعة المزدوجة تلك اختلف طماء  
المسلمين - وهو خلاف معروف فى تاريخ الفكر الإسلامى - بين القول بأن  
القرآن صفة أزلية قديمة، وبين القول بأنه مخلوق محدث . وهذا الخلاف فى  
التحليل العلمى يمكن تفسيره بالقول بأن أصحاب نظرية «القدم» نظروا إلى  
الجانب الإلهى، أما أصحاب نظرية «الخلق» فقد نظروا إلى جانب اللغة . أى

أن كل فريق منهم تمسك بجانب واحد فقط، دون إهمال الجانب الآخر بالطبع، لذلك جاء الأشاعرة، كما يعلم الدكتور والمتخصصون، فقالوا إنه أزلّ قديم من حيث هو «العلم الإلهي» لكنه من حيث النزول والتلاوة محدث مخلوق .

...

نحن يا سيدي في دراستنا للقرآن وفهمنا له ندرسه من جانب اللغة، أى من جانب الظاهرة الاجتماعية البشرية التى نملك بمناهجنا البشرية وعقولنا القدرة على الوعى بها .

وهذا يقودنى إلى المثال التوضيحي الذى أسأت وأساء قبلك كثيرٌ عرضه وفهمه، لأنهم تجاهلوا كونه مثالا ووقفوا عند دلالاته العرفية كما فعلوا وفعلت فى مسألة سلمان رشدى . إن الوقوف عند جانب الأصل الإلهي للقرآن وحده هو موقف يمكن أن يتماثل مع موقف القائلين بالوهمية السيد المسيح .

أين إنكار الأصل الإلهي للقرآن يا دكتور فى كل هذا ؟ آدم خلقه الله بيديه ونفخ فيه من روحه، فهل آدم إله أم إنسان ؟ كل ما فى الكون مخلوق لله سبحانه وتعالى بكلمته وإرادته فهل يعنى هذا الأصل المشترك خروج الكل عن حدود البشرية والحدوث ؟

كنت أتمنى أن تكون أميناً فى عرضك وموضوعياً كما زعمت . لكنك انزلت بوعى أو من غير وعى لتنضم إلى جوقة المكفرين لى والمهدين لنجى.

سامحك الله يا دكتور، لا بالأصالة عن نفسي فقط، بل عن طلابك الذين لا أدرى كيف تعلمهم، وعن القراء الذين لم تتق الله فيهم .

ويا عزيزي القارئ : أعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال وثبتت وتبين قبل أن تتورط بدورك فيما تورط فيه الدكتور وآخرون، ما كتبتة متاح لكن احذر من القراءة المترخصة المفرضة، وسلام على كل من يجعل «الحق» وجهته أصاب أم أخطأ .

(٣)

### معرفة الحق بالرجال

في تراثنا العربي الإسلامي قول مأثور يتردد كثيراً هنا وهناك في كتابات المعاصرين ، وخاصة في كتابات أئمة الوعاظ والداعين إلى الفضائل الإسلامية . هذا القول المأثور هو : «اعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال» ، لكن كثيراً ممن يرددون هذا القول تلفظاً أو كتابة يفعلون العكس تماماً فيجعلون «الرجال» مقياساً لمعرفة «الحق» فيكون القول حقاً أو باطلاً من حيث نسبته إلى قائل بعينه لا من حيث هو في ذاته، وأخطر ما في هذا السلوك الذهني ما يترتب عليه من إيقاف نشاط «العقل» وفرملته كي يكون تابعاً لمقل آخر، عقل بشري مهما يكن قدر صاحبه من الشهرة والجاه والسلطان. وهكذا لا يصبح «القول» في ذاته موضوعاً للبحث والتحقيق والتأمل للحكم عليه وتقويمه، ومناقشته من خلال معايير «موضوعية» يحكم

إليها المتحاورون انطلاقاً من مبادئ التكافؤ والتساوى للوصول إلى «الحق» في ذاته .

هذا «لامعقول» آخر يحكم حياتنا الفكرية والعقلية، وهو «لا معقول» ينبع من التعارض بين «الأقوال» و«السلوك الذهني» . وفيما أصبح يعرف الآن باسم «قضية أبو زيد» مثال واضح على هذا التمسك بمبدأ معرفة الحق بالرجال لا معرفة الرجال بالحق . منذ ذاع نبا التقرير «غير العلمي» الذي كتبه عبد الصبور شاهين ضد كتابات نصر أبو زيد، وانحازت له إدارة الجامعة متجاهلة كثيراً من الحقائق والملايسات التي شابت التقرير نفسه، ناهيك عن تجاهلها لتقريرى قسم اللغة العربية وكلية الآداب - انقسم الناس فريقين : فريق هاله ما وصل إليه حال الجامعة من خضوع لسطوة الابتزاز باسم الدين . وفريق تجاهل الأمر كله وجعل همه الأكبر التصدى للفريق الأول. هذا الفريق الثانى وجد أن المدافعين عن حرية البحث فى الجامعة يمثلون فى أغلبهم «اليسار» بالمعنى الفكرى والسياسى .

وبما أن «اليسار» من وجهة نظر ممثلى هذا الفريق الثانى هم الشيوعيون والعلمانيون الملاحدة، وللول الناصرية المهزومة على حد تعبيرهم، فلا بد أن تكون القضية التى يدافعون عنها ضد الإسلام، ولا بد أن تكون كتابات نصر أبو زيد كتابات هدفها هدم الإسلام ...

من الطبيعى أن يساعد فى تثبيت هذا التصور عند كثير أن كاتب التقرير هو «عبد الصبور شاهين»، وهو من هو : أستاذ جامعى مرموق، ورمز من رموز الخطاب الدينى المعاصر، وعضو لجنة تروقيات الأساتذة



المساعدين والأساتذة، وعضو لجنة الشئون الدينية بالحزب الوطنى الحاكم، ونجم تليفزيونى لامع فى العالم العربى كله .

أما «نصر أبو زيد» فهو أستاذ مساعد ما زال يجاهد فى طريق الوصول إلى الأستاذية : رجل من «غمار الموالى، بسيط الأرومة والمنبت على حد تعبير الشاعر الراحل «صلاح عبد الصبور» على لسان العلاج الشهيد الصوفى فى مسرحيته عنه . هكذا يكون من المستحيل - فى نظر الفريق الثانى - إلا أن يكون، الحق فى جانب «عبد الصبور شاهين» .

وحين حاول الفريق الأول أن يتسائل عن سبب هذا «العداء» فى تقرير شاهين ضد كتابات نصر أبو زيد - وصل إلى حقيقة بسيطة مفادها أن «نقد الخطاب الدينى» - أحد كتب أبو زيد - قد كشف عن الدور الذى قام به أمثال شاهين فى عملية النصب الكبرى باسم الإسلام التى قامت بها شركات توظيف الأموال . وأن هذا النقد - الذى لم يرد به اسم شاهين أو اسم غيره - قد أصاب شاهين بالعمى الأكاديمى فلم يصبر على قراءة باقى الكتاب، واكتفى ببضع صفحات، منه ثم خلع رداء الأستاذ فكشف عن مسووح «الكاهن». هنا ثارت ثائرة الفريق الثانى بفاها عن شاهين وبفاها عن المصالح المشتركة . ولم يكن من سبيل للدفاع سوى تثبيت الاتهامات والمبالغة فيها ، وهكذا أصبح «تكفير» أبو زيد هو قضية القضايا والهدف الذى يسعى إليه كل المنتمين الى هذا الفريق الثانى مهما اختلفت اللغات والأساليب .

انبرى الشيخ مصطفى محمود فى لغته الطنانة يتحدث عن «رجلنا» -

يقصد شاهين - ورجلهم ، ويقارن بين الأستاذ المرموق والأستاذ الفاشل الملحد الذي يعلم أولاد المسلمين «الكفر» . وانبرى جمال بدوى - بون أن يعلم من الأمر شيئاً - فأرسل مقالة لجريدته «الوفد» من أمريكا ينعى سوء الحال والمآل ويرفض «الإلحاد» فى الجامعة . وكتب «محسن محمد» عن الذين لا يراعون الله والوطن ويشوهون وجه مصر بدفاعهم عن حرية البحث فى الجامعة . وكانت ثمة مفاجأتان : الأولى تصدى شيخ اتحاد الكتاب - ثروت أباظة - المفروض أنه مؤسسة للدفاع عن حق الكتاب وحريتهم، ليصور فى مقالته أن ذلك الأستاذ «كافر لا شك فى ذلك». والمفاجأة الثانية الشيخ محمد الغزالي الذى بَخُلَ بالصفة فاستخدم صيغة التحقير «كويفر». هكذا كان لسان حال الجميع يقول : «إن كان مولانا شاهين قد قال فى أبو زيد ما قال فقد صدق، ولا داعى للتثبت أو التحقق فقد كلانا مولانا شاهين شر الفحص والتدقيق. الأعجب من ذلك أن محمد الغزالي استخدم مقال مصطفى محمود مرجعاً يستند إليه، بمعنى أن تكفير «أبو زيد» يكفى فيه فتوى الشيخ مصطفى محمود المنقولة عن الإمام الأكبر عبد الصبور شاهين.

ليست المسألة هنا قاصرة على أن «الرجل» صار معيار الحقيقة ، خلافاً للقول المأثور الذى يريده يوماً هؤلاء جميعاً، بل وصلت إلى حد المطالبة بالفصل من الجامعة أولاً، وبالفصل بين أبو زيد وزوجة ثانياً، ثم يأتى الفصل النهائى بالمطالبة بفصل رقبته عن جسده تطبيقاً لحد الردة. هنا تجاوزت قضية أبو زيد حدود الدفاع عن حرية البحث والاجتهاد وبخلت دائرة الدفاع عن «حق الانسان» فى الحياة . وتجاوز الحوار حول الموضوع

حدود الإعلام المحلى المصرى والعربى إلى الإعلام العالمى فى أمريكا وأوروبا  
وآسيا وأمريكا اللاتينية .

عند هذه النقطة الحرجة فى الموضوع كله انتقل خطاب بعضهم - من  
أتباع الرجال لا أتباع الحق - من الهجوم والتكفير إلى «الضغينة»  
و«الحسد» اللذين اتخذوا أشكالا متعددة . كتب صحفى يدعى «أحمد أبو  
زيد» - وهو مجرد تشابه فى اللقب - عن نصر أبو زيد قائلا : «الرجل كان  
يسعى إلى الشهرة وقد نالها وهو لا يستحقها» ، وكتب «محسن محمد» -  
مرة أخرى - يقول كلاماً غريباً يظنه لسذاجته دفاعاً عن مصر وسمعتها ،  
يقول معترضاً على الضجة التى حدثت نتيجة للدعوى القضائية ضد  
زوجتى : «إنها دعوى عادية تنتظر المحاكم المصرية عشرات مثلهاء<sup>١</sup> ولا  
يدرى الإنسان هل الرجل غائب عن وعيه أم أنه يزور الحقائق عامداً<sup>٢</sup> وكلا  
الأمرين - أو أحدهما - كاف للحجر على من يقول هذا القول . ولا يكتفى  
بذلك بل يسخر سخرية بذينة من قيمة «الحب» فى الحياة الزوجية ، وينعى  
علينا أنا وزوجتى أن ظهرنا فى لقطات تليفزيونية بإحدى المحطات متعاسكى  
الأيدي «مثل روميو وجوليت» على حد تعبيره .

هكذا يصبح الحب الزوجى، الذى هو عماد تماسك الأسرة وتكوين  
المجتمع، وهو المعبر عنه فى لغة القرآن الكريم بمجازات مثل «السكن»  
و«اللباس»، موضوعاً للسخرية دفاعاً عن مصر وسمعتها .

لكن ثالثة الأثافي - كما يقول عرب الجاهلية الرجل - تأتي ممن  
يدعى «محمد جلال كشك»<sup>(١)</sup> ساهم فى الكتابة فى كل المراحل بثلاث مقالات

---

(١) رحمه الله وتقدمه بعدله وبفضله . فقد تولى على أثر أزمة ثلجية بعد حوار سجلته لنا  
معا إذاعة واشنطن العربية بعد حوالى أسبوع من نشر هذا المقال . وقد تداعى  
المتأسلمون عن بكرة أبيهم يتهمون الكاتب بقتل الرجل ، فكشفوا بذلك عن حقيقة  
«الإيمان» الذى يزعمون أنهم يداومون عليه .

يكرر فيها الاتهامات نفسها ويزايد عليها مضافاً عليها من لفته الرثمة ما شاء له خياله السقيم، الذي وصل إلى حد الادعاء بأن الدعوى القضائية المرفوعة ضدنا رتبناها نحن بالاتفاق مع من رفعوها سعيًا للشهرة . هنا أدركت أن طلة الرجل ليست المرض الذي أسأل الله أن يعافيه منه، والذي منعه من الرد على ترهاته تأدياً وامتنالاً للمبدأ الذي صاغه القرآن في قوله تعالى «ليس على المريض حرج» . إن الطلة في «عقل» الرجل الذي سعى طوال حياته إلى الشهرة منقلباً بين المذاهب والأفكار من جهة، وأكلا على كل الموائد من جهة أخرى، و «الملف» كاملاً قابلاً للفتح إن شاء أن يستمر في غيه . وحين تكون العلة في «العقل» لا يصح السكوت، لأن من يقضى حياته سعيًا للشهرة يسوؤه ويفرى كبده أن ينالها من لم يسع إليها ولم تخطر على باله . ومن المؤكد أنني في كل ما أقوم به لا أسعى إلا إلى أن أكون باحثاً ومعلمًا قادرًا على أداء دوره . وقد أصابتني الشهرة متهماً بالردة والكفر والإلحاد ، فآية شهرة تلك التي أثارت غيظ هؤلاء الناس جميعاً . يسخر كشك كما يسخر محسن محمد من «المعلم نصر» لأنه لا يدري معنى أن يكون الرجل معلمًا مسئولاً عن زرع حب المعرفة في عقول أبناء وطنه .

ومن المؤكد أن نمط التعليم الذي تلقاه كشك ، التقليد والاتباع والنقل بالسمع، هو نمط التعليم الذي يسعى إلى استمراره في مؤسساتنا التعليمية . من هنا يمثل نموذج «المعلم نصر» خطراً على هذا النمط من التعليم . هكذا يدافع كشك عن بنية عقله هو ومن لف لفه من الكسالى التابعين، الذين يلونون بالرجال يُفرضون في أذانهم أقوالاً يريدونها على

أساس أنها الحقيقة التي لا تقبل الجدل أو الرد أو النقاش. هكذا كانت  
ماركسية الرجل، عقلية اتباعية تقليدية، وهكذا أيضا للأسف يتصور الإسلام،  
والإسلام برئء من تصورات، ومن كان متعصباً في الأولى فهو متعصب في  
الثانية، ومن كان عبداً لما ركس أو لشراحه فهو عبد لعبد الصبور شاهين  
ومن كان على شاكلته. وفي مثل هذا النموذج العقلي من السهل أن ينتقل  
المراء من النقيض إلى النقيض. وما أتراكم برجل يقول عن «الولدان  
المخلدون» في الجنة أنهم لمن يحيون «الواط» لكنهم امتنعوا عنه في الدنيا  
طاعة لله !؟ ما أتراكم بمن ينتج باسم الإسلام خطاباً لشيوخ النفط يتبع فيه  
خطى أستاذه شاهين الذي ادعى في بعض مواعظه في الخليج أن «تعدد  
الزوجات» سنة شريفة واجبة الاتباع !؟ ...

وهناك سؤال لابد من طرحه على جلال كشك ومصطفى محمود  
بصفة خاصة : كيف انتقل كلاكما من معسكر الإلحاد والشيوعية إلى  
معسكر الإسلام ؟ أليست الحرية التي كانت متاحة لكما في الستينيات  
والخمسينيات هي التي سمحت بهذا التحول !؟ ومع ذلك لا يفتأ كل منكما  
يريد اتهاماته للفترة الناصرية التي لولا مساحة الحرية التي أتاحتها - رغم  
كل سلبياتها - ما استطاع واحد منكما أن يتحول ذلك التحول. ولنفترض  
أنه كان قد أقيم على أحكما أو على كليهما حد «الردة» بوصفكما مسلمين  
بالميلاد، فهل كانت ستتاح لأي منكما فرصة «التوبة» والعودة إلى حظيرة  
الإسلام !؟ ما هو هذا السعير الذي أصاب خطاب كل منكما ضد «العقل»  
رغم الحرية التي نعمتما بها في النقلة من «الإسلام» إلى «الإلحاد» ثم في

العودة إلى «الإسلام» مرة أخرى. أليس في كل تلك الاسئلة ما يستوجب النظر والتأمل والتدبر أيها الفارسان على أحصنة من خشب وسيف من طين ؟!

وانفترخ على قدر فهمكما انصياعاً لأقوال زعيمكما أن أبو زيد ملحد، فكيف تحرماته من «الحرية» التي أتاحت لكما أن تكتبما ما كتبتما من إلحاد ثم أتاحت لكما من بعد أن تكتبما عن الإسلام، وتصبكما من أقطاب الخطاب المسمى إسلامياً والمثقل بأموال النفط والخليج ؟! وما يدريكما - وما يدري أتباعكما من أمثال إسماعيل سالم وصميحة عبد الصمد - أن يتوب، الملحد ويعود المرتد إلى حظيرة الإسلام كما فعلتما ؟! أم أن حرية العقل والتفكير حكرٌ عليكما حرام على غيركما بعد أن تصورتما - أو تصورتهم جميعا - امتلاك الحقيقة المطلقة . هذه مجرد أسئلة افتراضية تكشف أن هاجسكم ليس الدين وليس الإسلام أيها السادة الأفاضل !!

وما دام الأمر قد وصل بالخيال السقيم إلى حد عبقرية تصوّر أن أبوزيد يسمى إلى الشهرة بالتواطؤ مع آخرين لرفع دعوى قضائية تثبت رذته، فلن يكون من المستغرب أن يطلع علينا محمد جلال كشك بمقال جديد يثبت فيه أن نصر أبوزيد هو الذي وضع القنابل تحت سيارة مصر الجديدة فقتلت من قتلت من الأطفال والرجال. إن الخيال السقيم ليس له حدود وظلل الفكر يفضي إلى أي شيء مهما كان مستحيلا . وهكذا يصبح اللامعقول محقولا، فيصبح المدافعون عن الدين والعقيدة طالبي شهرة، ويصبح المدافعون عن الوطن والعقل مسيئين إلى صورة مصر في الخارج، وإلى

هؤلاء الذين يشغلهم أمر صورة مصر والهيم السياحي أن يبحثوا في أصل الداء، وهو الخطاب المتعصب، ولا يقتصروا على بعض ظواهره، وهو الشائب المتعصب، الأمر جد خطير لأن الداء ينخر الآن في العظام ويكاد يفتك بالجسد كله . اللهم احم هذا الوطن ممن يتظاهرون بالدفاع عنه بالتزوير والبهتان ولوى عنق الحقائق ومغازلة من يدفعون لهم أكثر .

لكن للوطن من يدافعون عنه ومن يحمونه بكل ما يملكون من وسائل : هؤلاء الذين نفروا للدفاع عن الجامعة وعن حرية الفكر والبحث من الكتاب والمفكرين والمبدعين من داخل الوطن وخارجه. وهؤلاء الذين استتفهم العيب بالقانون واستخدمه لمصالح معروفة وظاهرة لا تحتاج لبيان . ولا أنسى هذه الكوكبة من رجال القانون الذين تطوعوا دون أجر - أكرر دون أجر - للدفاع عن نصر أبو زيد وزوجته بل للدفاع عن الوطن كله وعن الإسلام الذي لا يعرف محاكم التفتيش أو الكهنوت .

يكفى هنا أن أذكر الشيخ «خليل عبد الكريم» مايسترو هيئة الدفاع الذي جعل من القضية شغله الشاغل وهمه الدائم . ويقف الى جواره رجل - لم نلتق حتى الآن وجها لوجه - يأتي من دمنهور خصيصا ليناصر الحق والعدل ويدافع عن الإسلام الحقيقي، هو الاستاذ «رشاد سلام» والأسماء كثيرة رجال ونساء، شباب وكهول، يبرزون الوجه الآخر الذي يعرف الرجال بالحق، فيتطوع للدفاع عنه . أما الذين يعرفون الحق بالرجال فيدافعون عن الرجال طمعاً في الغالب ورهبة أحياناً .

## انتصار الجاهل بملكوت الله

قطب كبير من أقطاب الخطاب الدينى - لعله القطب الذى يفترض أنه يتربع على قمته الإدارية والرمزية فى الوقت نفسه - تعرض فى حديث صحفى نشر فى مجلة «المصور» المصرية فى عددها رقم ٣٦١٨ الصادر فى أول رمضان ١٤١٤هـ / ١١ فبراير ١٩٩٤ - لموضوع من أهم الموضوعات التى يجب أن تشغل العقل الإسلامى فى محاولته لتجاوز حالة الحصار والضيق التى يعيشها بسبب حالة التردى العام التى تعيشها المجتمعات العربية الإسلامية على كل المستويات والأصعدة . لكن الذى يصيب القارئ بالذهول من هول الصدمة والمفاجأة عجز القطب الكبير عن «فهم» الموضوع المطروح أساساً، ومن ثم جاءت إجابته عن السؤال الذى يثير الموضوع كاشفة عن عجز بين نتائج عن خلل واضح فى آليات اشتغال ذهن القطب الرمز . وحتى لا يكون الكلام ملقى على عواهنه، أو وصفاً لا يستند إلى بينة، فأليك عزيزى القارئ السؤال وجوابه مع تعليقنا على كل من السؤال والجواب .

السؤال : ماذا عما يدعيه الغرب من أن العقل الإسلامى المسلم لا يفهم مبدأ السببية المباشرة للظواهر الطبيعية . وأنه يؤكد بأن العلة الحقيقية للظواهر كلها هى المشيئة الإلهية (ص ٢٥ من المجلة المذكورة) .



هل يحتاج السؤال الى شرح ؟ من الواضح أنه لا يحتاج لمن يعرف ما هو «مبدأ السببية» أولاً، سواء في «الظواهر الطبيعية» - وهي محور السؤال - أو في الظواهر الاجتماعية، إنه المبدأ الذي يعتمد عليه التحليل العلمى الذى يراقب الظواهر فى سيرورتها وعلى أساسه يحاول العالم أن يستنبط العلاقات بين الظواهر لاكتشاف القوانين التى تحكمها . فى العلوم الطبيعية يتأكد العالم وبالتجربة العملية من صحة الاستنباط أو من عدم صحته، وفى العلوم الاجتماعية والإنسانية تُستنبط القوانين عن طريق عمليات استقراء قبل تقديم أى تفسير أو تقنين فى أى مجال من مجالات النشاط الإنسانى . «مبدأ السببية» هذا يمثل المحور الأساسى فى إنتاج المعرفة العملية، وهو يقوم على التسليم الفكرى بوجود قوانين طبيعية تحكم الظواهر الطبيعية، وأخرى اجتماعية تحكم مجالات النشاط الإنسانى . والفارق بين القوانين الطبيعية والاجتماعية أن القوانين الأولى قوانين حتمية لا تتخلف النتائج فيها عن الأسباب لأن العلاقة بين السبب والنتيجة هى علاقة العلة بالمطلول . أما القوانين الاجتماعية فهى ليست قوانين حتمية صارمة لأنها قوانين ترتبط بالفعل الاجتماعى الإنسانى حيث يمثل «الاختيار» و «المبادرة الفردية» عناصر ليست لها بالضرورة قوة الحتم والاطراد الموجودة فى القوانين الطبيعية . من هنا منشأ الاختلاف بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية .

فى الفكر الإسلامى الكلاسيكى تياران أساسان فيما يتصل بالقضية موضوع السؤال : التيار الدينى العلمى العقلانى الذى يمثله

المعتزلة وابن رشد أساساً، والتيار الدينى نو النزعة الروحية الخالصة المتمثل فى الأشعرية التى وجدت صياغتها النهائية فى كتابات أبى حامد الغزالى (ت ٥٠٥هـ) الذى جمع بين النزعة الأشعرية والنزعة الصوفية فى بناء فكرى واحد مستخدماً نسق الاستدلال العقلانى الاعتزالى، ولكن بعد إفراغه من مضمونه الفكرى الاعتزالى وملئه بالمضمون الأشعرى. وكان الغزالى فى ذلك مخلصاً أشد الإخلاص لمنهج سلفه أبى الحسن الأشعرى - تلميذ المعتزلة - الذى استخدم منهج الاستدلال الاعتزالى لمعارضته والخروج عليه. ولعل هذا ما يفسر النزعة العقلانية الشكلية التى نجدها مبثوثة فى كتب الأشاعرة بصفة عامة وكتابات الإمام الغزالى بصفة خاصة .

والذى يؤكد أن النزعة العقلانية عند التيار الثانى نزعة شكلانية خالصة، المنهج الذى اتبعه الغزالى فى كتابين من أهم كتبه : أما الكتاب الأول فهو «تهافت الفلاسفة»، حيث ناهض الفكر الفلسفى وحكم بتكفير الفلاسفة فى مجموعة من المسائل، وهو الكتاب الذى رد عليه ابن رشد ممثل التيار الأول بكتاب «تهافت التهافت». أما الكتاب الثانى الذى يكشف عن شكلانية النزعة العقلانية عند أبى حامد الغزالى فهو كتاب «فضائح الباطنية» الذى كتبه استجابة لتعليمات من الخليفة «المستظهر بالله» للرد على الشيعة، الذين كان قد اشتد خطرهم على النظام ودولة الخلافة. يتصدى الغزالى بمنهج عقلانى واضح لتفنيد دعاوى الشيعة فى «العلم الباطنى» و«عصمة الإمام» وكون الخلافة «بالنص والتعيين» وليست بالشورى والبيعة. ولكن فى الفصل الأخير من الكتاب يسند الغزالى إلى الخليفة

العباسى «المستظهر بالله» تقريباً كل الصفات التى يسندها الشيعة إلى أئمتهم، وهى الصفات التى كان كتابه كله يحاول نفيها لتأكيد مبادئ العقل والاجتهاد والشورى والبيعة .. ألخ . وفى هذا التناقض يثبت لنا أن النزعة العقلانية مجرد نزعة شكلانية نفعية برجماتية وليست منهجا أصيلا لإبداع المعرفة .

هذا التيار الثانى - على عكس التيار الأول - ينكر علاقات «العلية» بين الظواهر وذلك لحساب نزعة روحانية تكفى بأن تجعل «الله» سبحانه وتعالى هو علة كل ما يحدث فى العالم - الطبيعى والاجتماعى - بإرادته الشاملة وقدرته المطلقة . وعلى ذلك صاغ الغزالى مبدأ «السببية» على نحو مغاير لمفهوم «العلية»، فاكفى بالقول إن السبب يمثل مجرد «شرط» لحدوث النتيجة، لكنه ليس «علة» للنتيجة . والفارق بين «الشرط» و«العلة» أن الشرط قد يقع وليس من المحتم أن تقع النتيجة. ولكن العلة فى علاقتها بالمعلول مختلفة، فحيث توجد العلة يوجد المعلول، وحيث يوجد المعلول لا بد من البحث عن علة. وبعبارة أخرى نقول إن العلاقة بين العلة والمعلول علاقة حتمية ضرورية ، وليست كذلك العلاقة بين «الشرط» وما يقع نتيجة له . من هنا يمكن للغزالى أن يقول إن النار قد تلامس الحطب ولا يحترق، لأن النار شرط لحدوث الحريق، ولكنها ليست علة وكذلك قد تلامس السكين الرقبة ملامسة ذبح ولكن الذبح لا يقع لأن السكين شرط وليست علة . إن العلة لا بد أن ترتبط بالإرادة. وليس فى عناصر الطبيعية إرادة، فلابد من أن تكون الإرادة التى تمثل العلة هى الإرادة الإلهية. فى المثالين السابقين ينظر

الغزالي إلى واقعتين فى التاريخ الدينى - إلى قصة إبراهيم بصفة خاصة - لكنه لا ينظر إليهما بوصفهما استثناء (معجزة) خارقة للطبيعة، بل يجعل من هذا الاستثناء قاعدة .

ولا شك أن هذا التحليل الذى يُقدمه الغزالي لمبدأ السببية ينطلق من قاعدة نفى حرية الإرادة الإنسانية نفسها فى الفكر الدينى عند «الجبرية» الذين قالوا إن الإنسان لا إرادة له ولا اختيار وإنما هو كالريشة فى مهب الريح. وقد حاول الأشاعرة بتأثير المعتزلة أصحاب مبدأ حرية الإنسان فى فعله لأنه هو الذى يخلقه - أن يُخَفِّفُوا من صرامة مبدأ «الجبر»، فلجأوا إلى مقولة «الكسب» التى فحواها أن الفعل الإنسانى من خلق الله ويتم بإرادته سبحانه وتعالى، ولكن الله يخلق للإنسان قُدْرَةَ يكتسب بها الفعل . أى أن الله هو «الخالق» للأفعال الإنسانية والإنسان «يكتسب» فقط هذه الأفعال، وهذا الاكتساب هو الذى يعرض الإنسان للثواب والعقاب ويجعلهما مُبَرِّرَيْن. فى حين أن المعتزلة قالوا إن الثواب والعقاب يدل على مبدأ العدل، الإلهى، وهو مبدأ لا يقبل عقاب الإنسان على فعل لم يخلقه ويختره بإرادته الحرة .

هذا النفى لحرية الاختيار عند الإنسان، ونفى مبدأ السببية العُلَى بين ظواهر الطبيعة - اكتفاءً بعلاقة الشرط - يتسق مع تصور كَلَى للالوهية وعلاقة الله سبحانه وتعالى بالعالم والإنسان . وهو تصور يعكس الرؤية الأشعرية للعالم والإنسان، وهى الرؤية التى تختزل الالوهية فى مفهوم «الملكية» المطلقة، والتصرف الحرّ غير المُقَيَّد بأية قوانين فى العالم والإنسان، وخضوع هذين الأخيرين خضوعاً جبرياً صارماً لإرادة لا يحكمها قانون أو

دستور. الرؤية المعتزلية الرشدية مغايرة لأنها تفهم الاكوهية من خلال مبدأ «العدل» الذاتى القائم على «الاستقناء» و «المغايرة» بين الله والعالم، تلك المغايرة التى تُقضى إلى «التوحيد» المطلق والتفزيه الكامل من المنظور الاعتزالى الرشدى. ومبدأ «العدل» هو الذى يقيم العلاقة بين الله والعالم والإنسان ، وهو مبدأ يقتضى وجود قوانين كلية هى «السنن الإلهية» فى الطبيعة والعالم . وهى قوانين حتمية فى الطبيعة لا تنكسر أو تُخترق إلا فى حالة «المعجزات» التى هى تَمَخُّلات استثنائية لا تُلغى القوانين ولكنها تؤكدُها.

لكن الذى ساد فى الفكر الدينى المتأخر فى عصور الانحطاط هو النُسق الأشعرى الذى أمكن استخدامه وتوظيفه بطريقة فعالة من قبل النُظُم السياسية الديكتاتورية الحاكمة التى جمعت بين الأوتوقراطية الشمولية والثيوقراطية الدينية فى منظومة واحدة، حيث يحلُ الحاكم محل الله (الملك) بإرادته الحرة وقدرته المطلقة دون أن يكون ثمة قانون أو دستور يُنظم علاقة الحاكم بالمحكوم . هذا إلى جانب ما تقدمه تلك الرؤية الأشعرية فى أشد تطبيقاتها يؤسا من نزاع العلاقة بين الفعل ونتائجه ، وبالتالي إسقاط المسؤولية المباشرة عن مظالم الحكام وفساد الأمراء - إلخ. وبذلك صار هذا النُسق الفكرى هو «العقيدة» الدينية الصحيحة، وتم تصنيف كل ما خالفه فى خانة «البدع» و«الزيع» والضلال، بعد إقرار ذلك التصور بوصفه «عقيدة» أهل السنة والجماعة.

فى سياق هذا التحليل الفكرى التاريخى لأهم تيارين فى الفكر

الدينى الإسلامى لابد لى مفكر - مهما كان تواضع قدره الفكرى - يتناول مسألة «مبدأ السببية» أن يكون مدركاً لمغزى السؤال : الغرب يتهم المسلمين بأنهم لا يفهمون مبدأ السببية المباشرة للظواهر الطبيعية لأنهم يؤمنون أن العلة الحقيقية للظواهر كلها هى المشيئة الإلهية. ولننظر الآن ماذا كان جواب القطب الإسلامى الكبير، الكبير إدارياً ورمزياً. قال فضيلته بالحرف الواحد :

«هناك سوء فهم من قبل الغرب . وأقول نحن مسلمون نؤمن بأن الأمر كله لله فالله هو الذى خلق الإنسان وخلق كل شيء وأوجده ثم علم الإنسان أن يأخذ الأمور بأسبابها . ألا نرى أن الله جمع بين العبادة والعمل فى عبارة واحدة. «فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله» ، وفسر عمر بن الخطاب رضى الله عنه هذا السؤال (أى سؤال يا ترى ؟!) عندما وجد بعض الناس يقيمون فى المسجد ولا يسعون إلى الرزق . فقال لهم إن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة وجههم إلى أن يسعوا إلى رزقهم . أو ليس هذا أمراً بالأخذ بالأسباب ؟ (ما شاء الله يا مولانا. هذا والله فصل الخطب فى المسألة !!) هذا هو مبدأ الإسلام : السعى فى الأرض والسير فيها فى الزراعة والتجارة . لكننا نؤمن مع الأخذ بالأسباب بأن الله سبحانه وتعالى له مشيئته وأن مالك الإنسان وعمله وكل ما فيه هو الله سبحانه وتعالى» .

بهمننا قبل أن نعلق على الإجابة، أن نشير إلى أن الجملة الأخيرة من الجواب تكشف إلى أى حد تقمّص القطب الإسلامى الكبير النسق الفكرى

الأشعري، لا على أساس أنه نسق فكري، بل على أساس أنه «العقيدة» الصحيحة و«الدين» الذي أنزله الله سبحانه وتعالى. القطب الإسلامي يتقصد ذلك النسق الفكري تَقْمُصُ العَوام، أى بطريقة غير واعية، الأمر الذي يكشف عن حدود اطلاعه وقراءاته ومعرفته بالتراث الذي يُعْتَبَر فضيلته من أهم وأخطر مرجعياته .

وإذا تأملنا الجواب نفسه هالنا مستوى السذاجة فى الفهم والركاكة فى الاستدلال. إن «مبدأ السببية» تحول فى وعى القطب الإسلامى إلى السعى فى طلب الرزق دون تكاسل أو تواكل أو توان اعتماداً على قوله تعالى «وفى السماء رزقكم وما توعدون» . أى تحول إلى مفهوم «السُّبُوبة» - وسيلة الحصول على الرزق - فى العامية المصرية. إذا كان هذا مستوى وعى واحد من النخبة التى تمثل أعلى مستويات ومراتب «الهيراركية» الدينية فى مصر المحروسة، فأبشروا يا عباد الله من مسلمين ومسيحيين يتخلف يرد الجميع إلى أدنى مستوى . ولا تتعجبوا من الصَّبِيَّة الجُهَّال يُفْتُونُكُمْ فى أمر دينكم ويقيمون عليكم الحدود إن خالفتم اجتهادات جهلهم، فالجهل استشرى فى ملكوت الله من «القمة» وليس من «القاعدة». ويتشدد المتشدقون بعد ذلك كله بواجب احترام الرموز وتوقير المكانة فى دعوة صريحة إلى «وثنية» جديدة تقدس الأشخاص حين تحولهم إلى رموز . كان هذا تحليلاً لسؤال واحد وجوابه من حديث طويل ، ولن شاء أن يستزيد أن يقرأ الحوار فى المجلة المشار إليها ... والسلام على من اتبع الهدى .

## ملحق وثائقي

---

- ١ - عريضة دعوى التفريق بين أبو زيد وزوجته
- ٢ - مذكرة بنقض دعاوى التكفير والردة
- ٣ - مذكرة دفاع الأستاذ خليل عبد الكريم ١٩٩٣ / ١١ / ٢٥
- ٤ - مذكرة دفاع الأستاذ خليل عبد الكريم ١٩٩٣ / ١٢ / ١٦
- ٥ - مذكرة دفاع الأستاذ رشاد سلام ١٩٩٣ / ١٢ / ١٦
- ٦ - خطاب تضامن من اتحاد المحامين السوريين
- ٧ - مذكرة دفاع الأستاذة صفاء زكي مراد ١٩٩٣ / ١٢ / ١٦
- ٨ - مذكرة دفاع الأستاذة أميرة بهي الدين ١٩٩٣ / ١٢ / ١٦
- ٩ - مذكرة دفاع الأستاذ نبيل الهلالي ١٩٩٣ / ١٢ / ١٦
- ١٠ - نص الحكم برفض الدعوى ١٩٩٤ / ١ / ٢٧



(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

إنه في يوم الموافق / / ١٩٩٣ الساعة

بناء على طلب كل من :

١- محمد صميده عبد الصمد

٢- عبد الفتاح عبد السلام الشاهد

٣- أحمد عبد الفتاح أحمد

٤- هشام مصطفى حمزه

٥- أسامة السيد بيومي على

٦- عبد المطلب محمد أحمد حسن

٧- المرسى المرسى الحميدى

ومحلهم المختار جميعا مكتب الأستاذ / محمد صميده عبد الصمد

المحامي الكائن برقم ٢٣ جامعة الدول العربية بالمهندسين، قسم العجوزة،  
محافظة الجيزة .

الجزئية

محضر محكمة

أنا

قد انتقلت إلى حيث محل إقامة كل من :

١- السيد الدكتور/ نصر حامد أبو زيد

مخاطباً مع

٢- السيدة/ ابتهاج يونس

واعلنتهما بالآتي

المعلن إليه الأول ولد في ١٠/٧/١٩٤٣ في أسرة مسلمة، وتخرج في قسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة القاهرة، ويشغل الآن أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية والبلاغة بالقسم وبالكلية المشار إليها، وهو متزوج من السيدة المعلن إليها الثانية، وقد قام بنشر عدة كتب وأبحاث ومقالات تضمنت، طبقاً لما رآه علماء عدول، كُفراً يخرج عن الإسلام، الأمر الذي يعتبر معه مرتدّاً ويحتم أن تطبق في شأنه أحكام الردة حسبما استقر عليه القضاء، وذلك كله على التفصيل الآتي :

أوله

نشر المعلن إليه الأول كتاباً عنوانه «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية»، وقد نشرته دار سيناء للنشر سنة ١٩٩٢ .

وقد أعد الأستاذ الدكتور محمد بلتاجي حسن أستاذ الفقه وأصوله وعميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة تقريراً عن هذا الكتاب ذكر في مستهله أنه يمكن تلخيص محتواه في أمرين :

الأول : العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به .

والثانى : الجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهى والأصولى .  
واستطرد الأستاذ الدكتور العميد فى تقريره فلوضح أن صفحات الكتاب تنطق بكراهية شديدة لنصوص القرآن والسنة، إلى حد تحميل الالتزام بهذه النصوص كل أوزار الأمة الإسلامية وأوضاعها المتخلفة، ومن الأدلة على ذلك :

١ - قول المعلن إليه فى آخر الكتاب فى صفحة ١١٠ إنه «قد أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان فى عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن قبل أن يجرفنا الطوفان» .

والنصوص المقصودة فى قوله هذا هى القرآن والسنة، بدليل قوله مثلاً فى صفحة (١٥) «إن تثبيت قراءة النص الذى نزل متعديداً فى قراءة قریش، كان جزءاً من التوجيه الأيديولوجى للإسلام لتحقيق السيادة القرشية»، وقوله فى صفحة (٢٨) «إن النص الثانوى هو السنة النبوية، والنص الأساسى هو القرآن وأمثلة ذلك كثيرة فى صفحات الكتاب» .

ولا معنى للتحرر من سلطة نصوص القرآن والسنة إلا بالكفر بما فيهما من أحكام وتكليفات .

ب - قول المعلن إليه فى صفحتى (١٠٣) ، (١٠٤) من الكتاب ذاته عن موقف الإمام الشافعى من القياس إن «هذا الموقف يعكس رؤية

للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولاً دائماً بمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية. وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم «الحاكمية» في الخطاب الديني السلفي المعاصر، حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان. وكما كانت رؤية الشافعي تلك للعالم كرسست في واقعها التاريخي سلطة النظام السياسي المسيطر والمهيمن. فزئنها تفعل الشيء ذاته في الواقع المعاصر» .

ويقول الأستاذ الدكتور العميد تعليقاً على ذلك أنه «بدهى أن العقيدة الإسلامية بل كل عقيدة دينية لا ترضى من الإنسان إلا الطاعة المطلقة التي هي المفهوم الحرفي لمعنى (العبادة) و (الإسلام) والذي لا يرتضى الانصياع المطلق للنصوص المقدسة فهو خارج عن حد الإيمان بآيات من القرآن كثيرة جداً . منها قوله تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً) «الأحزاب ٣٦» وقوله (إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا : سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون) «النور ٥١» وقوله (قلأوريك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً) «النساء ٦٠» .

وقد أقام المؤلف نفسه عنوا للشافعي (الذي يسعى دائماً لتكريس سلطة النصوص كما يقول في صفحة ١٠٠، ١٠٧ مثلاً)

كذلك لم يترك مناسبة في كتابة الصغير للفض من النصوص وتحقيروها وتجاهل ما أنت به إلا انتهرها .

ج - قول المعلن إليه الأول في صفحتي ٢٠/٢١ ما نصه :

ويبدأ الشافعي حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة فحواه أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات أو النوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع في الحاضر أو في المستقبل على السواء. وتكمن خطورة هذا المبدأ في أنه المبدأ الذي ساد تاريخنا العقلي والفكري، وما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله. وهو المبدأ الذي حول العقل العريس إلى عقل تابع، يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالات منه .»

هذا الذي أنكره المعلن إليه على الإمام الشافعي إنما هو المعنى الحرفي لقوله تعالى «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء» وهدي ورحمة ويشري للمسلمين (النحل ٨٩) وهو أيضاً (إكمال الدين) في قوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) «المائدة ٣» .

د- قول المعلن إليه في صفحة ٢٢ ما نصه « والشافعي حين يؤسس المبدأ- مبدأ تضمن النص حلولاً لكل المشكلات - تأسيساً عقلانياً يبنو وكأنه يؤسس بالعقل «إلغاء العقل» .

ومفهوم كلامه أن إبقاء العقل لابد معه من رفض النص فهو لا يرى أنه يمكن الجمع بين الأمرين ومفهومه بدهامة أن الذين يستسلمون للنصوص الشرعية - على أن فيها حلولاً لكل المشكلات فقد ألغوا عقولهم .»

## ثانيًا

طبع المعلن إليه كتاباً عنوانه «مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن» ويقوم بتدريسه لطلبة الفرقة الثانية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب. وقد انطوى هذا الكتاب على كثير مما رآه العلماء كفرأ يخرج صاحبه عن الإسلام، وقد أعد الأستاذ الدكتور إسماعيل سالم عبد العال أستاذ الفقه المقارن المساعد بكلية دار العلوم بحثاً أوضح فيه بعض هذا الكفر، ومن ذلك ما يأتى :

أن المعلن إليه ذكر فى صفحة (٢١) من هذا الكتاب أن «الإسلام دين عربى ... وأن الفصل بين العروبة والإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات المثالية الذهنية أولها عالمية الإسلام وشموليته من دعوى أنه دين للناس كافة لا للعرب وحدهم » .

وهذا القول يعارض معارضة صريحة ويناقض آيات كثيرة فى القرآن الكريم منها قوله تعالى «تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً» (أول سورة الفرقان) وقوله سبحانه «إن هو إلا ذكر وقرآن مبين لينذر من كان حياً» (يس : ٦٩-٧٠) وقوله عز وجل «وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون» (سورة سبأ : ٢٨) .

ب - كما ذكر فى صفحة (٢٣) من الكتاب ذاته أن النص القرآنى «فى حقيقته وجوهره منتج ثقافى، والمقصود بذلك أنه تشكل فى الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميثافيزيقى سابق للنص يعود لى

يطعنس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمى لظاهرة النص» .

وقد أكد المعلن إليه هذا القول فى بحث له بعنوان «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى» حيث ذكر ما نصه «يتم فى تأويلات الخطاب الدينى للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق التى ناقشناها فى القسم الأول ، وفى كثير من الأحيان يتم إغفال كل المستويات لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه. إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلى قديم للنص القرآنى فى اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية فى ثقافتنا» .

وأقول المعلن عليه قاطعة فى اعتقاده أن القرآن منذ نزل على محمد صلى الله عليه وسلم أصبح وجوداً بشرياً منفصلاً عن الوجود الإلهى ، وأن الإيمان بوجود أزلى قديم للقرآن فى اللوح المحفوظ هو مجرد أسطورة ، وكما قال الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين تعليقاً على ذلك أن المعلن إليه يرى أن «إعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة وكونه كلام الله أسطورة وانتماؤه إلى المصدر الغيبى أسطورة ، فهو يتحدث بحسم عن (أسطورة) وجود القرآن فى عالم الغيب إنكار لما لا يقع تحت الحس، وعالم الغيب لا يصلح موضوعاً للفكر بل هو موضوع للاعتقاد فقط، فضلاً عن استخدام كلمة (أسطورة) فى وصف وجود القرآن وهو تعبير لا بلىة، إن لم يكن تجاوزاً قبيحاً» .

### ثالثاً

ومن واقع كتب وأبحاث المعلن إليه وصفه بكثير من الدارسين والكتاب بالكفر الصريح . ومن ذلك على سبيل المثال ماورد فى جريدة الاهرام بأعدادها الصادرة فى ٨/١٢/١٩٩٢، ٢٦/١/١٩٩٣، ١٠/٤/١٩٩٣، ١٢/٤/١٩٩٣، ١٩/٤/١٩٩٣، ٢٠/٤/١٩٩٣ وما ورد فى جريدة الأخبار الصادرة فى ٢٣/٤/١٩٩٣، وفى جريدة الشعب فى ٤/٥/١٩٩٣ وجريدة الحقيقة فى ٨/٥/١٩٩٣ .

ولم ينف المعلن إليه شيئاً من تكفيره - على كثرتة - بل لعله رضى به واستراح إليه، بحساباته معبراً عن عقيدته وجوهر فكره، الأمر الذى يرقى إلى الإقرار منه بما وصم به .

### رابعاً

المعلن عليه قد ارتد عن الإسلام طبقاً لما استقر عليه القضاء وأجمع عليه الفقهاء :

ومن المعلوم أن الردة شرعاً هي إثبات المرء بما يخرج به عن الإسلام، إما نطقاً، أو اعتقاداً أو شكاً ينقل عن الإسلام، ومن أمثلة ذلك، فيما ذكره العلماء، جحد شيء من القرآن، أو القول بأن محمداً صلى الله عليه وسلم يبعث إلى العرب خاصة، أو أنكر كونه مبعوثاً إلى العالمين، أو القول بأن الشريعة لا تصلح للتطبيق فى هذا العصر، أو أن تطبيقها كان سبب تأخر المسلمين، أو أنه لا يصلح المسلمين إلا التخلص من أحكام الشريعة .

كما قضى بأن «من استخف بشريع النبى صلى الله عليه وسلم فقد ارتد بإجماع المسلمين» يراجع فى ذلك على سبيل المثال :



- المغنى - طبعة دار الفكر - الجزء العاشر ص ٩٤ .
- الشرح الكبير - طبعة دار الفكر - الجزء العاشر ص ٩١ .
- التشريع الجنائى الإسلامى - للأستاذ عبد القادر عودة طبعة سنة ١٩٨٤ - الجزء الثانى ص ٧٠٦ وما بعدها .
- مبادئ القضاء فى الأحوال الشخصية للمستشار أحمد نصر الجندى - الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٦ ص ٦٤٩ المبدأ رقم (٦) .
- وبناء على أقوال المعلن إليه الثابتة فى كتبه وأبحاثه المنشورة على الملأ، والتي أوردنا بعضاً منها فيما سبق، وطبقاً لما أفتى به العلماء المتخصصون بعد دراستهم لهذه الأقوال فإن المعلن إليه، وقد نشأ مسلماً، يعتبر بذلك مرتدّاً عن الإسلام، ويكفى لاعتباره كذلك جزئية واحدة مما كتبه ونشره، ناهيك عن تعدد أقواله التى تخرج عن الإسلام بإجماع العلماء .

#### خامساً

ومن آثار الردة المجمع عليها فقها وقضاء :

أن الردة سبب من أسباب الفرقة بين الزوجين، ومن أحكامها أنه ليس لمرتد أن يتزوج أصلاً لا بمسلم ولا بغير مسلم، إذ الردة فى معنى الموت وبمنزلته، والميت لا يكون محلاً للزواج، والردة لو اعترضت على الزواج رفعت وإذا قارنته تمنعه من الوجود. وفقه الحنفية أن المرأة المتزوجة إذا ارتدت انفسخ عقد زواجها ووجبت الفرقة بين الزوجين بمجرد تحقق سببها. وينفس الردة وبغير توقف على قضاء القاضى، وأما ردة الرجل فهى عند أبى حنيفة وأبى يوسف فرقة بغير طلاق (فسخ) وعند محمد فرقة بطلاق،

وهى بالإجماع تحصل بنفس الردة فتثبت فى الحال وتقع بغير قضاء  
القاضى سواء كانت الزوجة مسلمة أو غير مسلمة .

(يراجع على سبيل المثال) :

- حكم محكمة النقض الصادر بجلسته ٢٠/٢/١٩٦٦ فى الطعن  
رقم ٢٠ لسنة ٣٤ ق - مجموعة السنة ١٧ ص ٧٨٣ .

- وحكمها الصادر بجلسته ٢٩/٥/١٩٦٨ فى الطعن رقم ٢٥ لسنة  
٢٧ ق - مجموعة السنة ١٩ ص ١٠٣٤ .

ومشار إلى الحكمين بمجموعة مبادئ القضاء فى الأحوال  
الشخصية - المرجع السابق ص ٦٥٩ - المبدأ (٢٢) والمبدأ (٢٣) .

ولا يصح التذرع فى هذا الخصوص بالقول بأن الدستور يكفل حرية  
العقيدة، فهذه مقولة حق يراد بها باطل، وقد استقر القضاء المصرى بجميع  
جهاته ودرجاته، استقراراً مطلقاً على أن إعمال آثار الردة حسبما تقررت  
فى فقه الشريعة الإسلامية ليس فيه ما يخالف أحكام الدستور، وليس فيه  
أى مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين الأفراد فى الحقوق والواجبات.  
ذلك أن هناك فرقاً بين حرية العقيدة، وبين الآثار التى تترتب على هذا  
الاعتقاد من الناحية القانونية، فكل فرد حر فى اعتناق الدين الذى يشاء فى  
حدود النظام العام، أما النتائج التى تترتب على هذا الاعتقاد فقد نظمها  
القوانين ووضعت أحكامها، فالمسلم تطبق عليه أحكام الشريعة الإسلامية  
والذمى تطبق عليه أحكام أخرى تختلف باختلاف المذهب أو الطائفة فى  
حدود القوانين والنظام العام. وتطبيق القوانين الخاصة فى كل طائفة تبعاً  
لما تدين به ليس فيه تمييز بين المواطنين. ولكن فيه إقراراً بحرية العقيدة

وتنظيماً لمسائل الأحوال الشخصية في حدودها وحدود الدين. ولا مشاحة في أن الشريعة الإسلامية تضمنت أحكاماً متعلقة بالأحوال الشخصية وتتصل بالنظام العام، ولا يمكن إهدارها أو إغفالها مثل حكم المرتد . وقد أشار المشرع إلى قاعدة النظام العام ، وأوجب مراعاته فنص في المادة ٦ من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ على أنه بالنسبة إلى المنازعات المتعلقة بالمصريين غير المسلمين المتحدى الطائفة والملة، الذين لهم جهات قضائية وقت صدور هذا القانون فتصدر الأحكام في نطاق النظام العام طبقاً لشريعتهم - كما نصت المادة ٧ على أنه لا يؤثر في تطبيق الفقرة الثانية من المادة المتقدمة تغيير الطائفة والملة بما يخرج أحد الخصوم من طائفة وملة إلى أخرى إلا إذا كان التغيير إلى الإسلام فتطبق الفقرة الأولى من المادة ٦ من هذا القانون . وتأسيساً على ذلك تكون أحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالمرتد عن الإسلام هي الواجبة التطبيق والإعمال باعتبارها قاعدة متعلقة بالنظام العام على ما سبق بيانه، وليس فيها مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين المواطنين .

(يراجع في ذلك على سبيل المثال :

- حكم المحكمة الإدارية العليا الصادر بجلسة ١٩٨١/١/٢٥ في الطعن رقم ٥٩٩ لسنة

١٩ ق - مجموعة السنة ٢٦ العدد الأول قاعدة ٥٤ ص ٣٨٥ - ٣٩٤.

فتوى اللجنة الأولى للقسم الاستشاري للفتوى والتشريع في ٤/٤/

١٩٦٠ منشورة بمجموعة السنتين ١٤/١٥ قاعدة ١٦٨ ص ٢٧٨ -

(٢٨٦).

### وختلاصة القول

إن المعلن إلية الأول وقد ارتدّ عن الإسلام طبقاً لما قرره الفقهاء العدول، فإن زواجه من المعلن إليها الثانية يكون قد انفسخ بمجرد هذه الردة، ويتعين لذلك التفقة بينهما بأسرع وقت، منعاً لمنكر واقع ومشهود .

### سادساً

وهذه الدعوى من دعاوى الحسبة :

وغنى عن البيان أن هذه الدعوى من دعاوى الحسبة، بحسبان أنها طلب تفريق بين زوجين والأمر بكفهما عن معاشرة لا تحل لهما، فهي دعوى تدافع عن حق من حقوق الله تعالى، وهي الحقوق التي يعود نفعها على الناس كافة لا على أشخاص بأعينهم، لأن حل مباشرة المرأة وحرمتها من حقوق الله تعالى التي يجب على كل مسلم أن يحافظ عليها ويدافع عنها .

(مبادئ القضاء - المرجع السابق ص ٥٣١ مبدأ رقم ١٦، الوسيط فى قانون القضاء المدنى للدكتور فتحي والى سنة ١٩٨٧ ص ٦١، والوسيط فى شرح قانون المرافعا للدكتور أحمد السيد صاوى سنة ١٩٨٨ ص ١٧٠).

### بناءً عليه

أنا المحضر سالف الذكر قد انتقلت وأعلنت كلا من المعلن إليهما بصورة من هذه العريضة وكلفتها الحضور أمام محكمة الجيزة الابتدائية - دائرة الأحوال الشخصية رقم (١١) بمقرها الكائن بشارع الربيع الجيزى بالجيزة وذلك بجلستها التي ستعقد فى غرفة مشورة ابتداء من الساعة

التاسعة صباحاً يوم الخميس الموافق ١٠/٦/١٩٩٣، وذلك ليسمع المعلن  
إليهما الحكم بالتفريق بينهما، والزام المعلن إليه الأول المصروفات وشمول  
الحكم بالنفاذ المعجل بغير كفالة .

(٢)

### بسم الله الرحمن الرحيم مذكرة بنقض دعاوى الردة والتكفير

بصدد دعوى الحسبة المرفوعة من محمد صميذة عبد الصمد على  
الدكتور نصر حامد أبو زيد والسيدة حرمة للتفريق بينهما بزعم الكفر  
والارتداد عن الاسلام إليكم الآتى :

أولا : بشأن ما أتى فى صحيفة الدعوى من اتهامات بالعداوة  
الشديدة لنصوص القرآن والسنة، ورفض السنة وتجاهل ما أتت به، وأنه  
يحمل هذه النصوص كل أوزار الامة الإسلامية وأوضاعها المتخلفة، وأنه لم  
يترك مناسبة فى كتابه الصغير للغض من النصوص وتحقيرها وتجاهل ما  
أتت به إلا انتهزها، وأن كتبه تحوى كفراً يخرج به عن الإسلام، وأنه يذهب  
إلى أن الإسلام دين عريى، وأنه يرى أن القرآن أسطورة وانتماه إلى  
المصدر الغيبى أسطورة، وبناء عليه فهو مرتد - كما أتى فى صحيفة  
الدعوى - يلزم إيضاح ما يلى :

إن هذه الاتهامات مبنية على اقتطاعات واجتزاعات لعبارات من  
سياقاتها، وفهمها فهماً خاصاً لا تقوله الكتب المشار إليها، ولا العبارات  
المجتزأة منها حتى لو قرأت بعيداً عنها . وهذه العبارات التى تؤسس عليها  
الدعوى بردة وكفر المدعى عليه كما وردت هى :

الدستور طبقاً لوجهة نظرهم، فالخلاف الأصلي والجوهري من هو المرتد، وهل المدعى عليه الأول كذلك أم لا ..

ويمكننا أن نساير القول - من باب الجدل العقلي ليس إلا - إنه إذا أعلن شخص ارتداده بتغيير دينه بإقراره أو بوثيقة رسمية غير قابلة للدحض، فليطبق عليه ما يطبق وقتها .

لكن المدعى عليه الأول ليس كذلك، ومن ثم فتمسكه ببعيدته وإعلانه إسلامه ينفي عنه أى تطبيق لأية أحكام من وجهة نظر المدعين وبحول بين أى شخص كائنًا من كان، أن يشق صدره بحثًا عن مكنون لم يعبر عنه بل ويعبر عن غيره، لأن هنا وفى هذه الحالة، يكون ذلك الأخير يرتكب اعتداء على الدستور وعلى ما يحميه من حرية للعقيدة والفكر ..

ويلزم هنا الإشارة إلى أن التمسك بالقواعد القانونية الصحيحة، لا يعنى بالضرورة الوصول إلى نتائج قانونية صحيحة إذ كم نرى من يذكرون قواعد قانونية مجردة صحيحة، لكن عند إعمالها على هذه الواقعة أو تلك، يستخلصون منها ما يخالفها وما يناقضها وما ينفيها فى ذاتها ..

لذا ليس كل صحيح القول، يراد به صحيح النتيجة ..

لذلك ولكل ما تقدم، ولما سيبيده الزملاء أعضاء هيئة الدفاع من أسباب أفضل ، ولما ستصل إليه المحكمة من أسانيد أقوى، تلتبس المدعى عليها الثانية الحكم برفض الدعوى ..

ولكن يبقى كلمة أخيرة - حول ما يحدث كله ...

إن المدعين فيما قاموا به بالزج بالمدعى عليهما الأول والثانية أمام

«علم تحليل الخطاب»، وهو علم يهتم بكل أنواع «القول» أو «الخطاب» سواء كانت مكتوبة أو منطوقة، وسواء كانت لغوية أو غير لغوية، أى أنه يعتبر كل أداء فى العالم نصاً وخطاباً قابلاً للتحليل والتفسير والقراءة .

وبناء عليه فإن الثقافة الشعبية كالأمثال والمأثورات نصوص كما أن العادات والتقاليد والمجاملات نصوص، تُحل وتُفسر وتكتشف دلالاتها وقوانين عملها وفقاً لمنهجية علمية فى القراءة والتفسير تستند إلى مجموعة من العلوم الاجتماعية الإنسانية المعاصرة، فضلاً عن غيرها من العلوم البحتة كالمنطق والرياضيات والإحصاء . وأحد المفاهيم الأساسية لهذا العلم هو مفهوم السياق الذى يمثل ركيزة من الركائز التى ينهض عليها هذا العلم لتأسيس الفهم العلمى للنصوص وإنتاج دلالاتها . ولعله يجدر بمن يريد أن يحكم على نصوص تسعى إلى تأسيس علم النص، وإلى تأسيس الاعتقاد بالسياق الذى لا يمكن فهم أى نص أو الحكم عليه بدونه، ألا يهدر السياق وهو يتعامل معها، فضلاً عن غيرها من النصوص .

لكن للأسف هذا هو ما يحدث مع هذه العبارة المنتزعة من سياقها ومع ما سيرد من عبارات أخرى، فدلالة النصوص فى العبارة المشار إليها لا تتصرف على الإطلاق إلى نصوص القرآن والسنة إلا لدى من لديه نية مبيتة على أن يفهمها على هذا النحو لأسباب فى نفسه هو لا فى العبارة. ذلك أن سياق العبارة الواضح تماماً هو سياق تحليل نصوص الإمام الشافعى، ومن ثم يكون معنى التحرر فى هذا السياق منصرفاً إلى نصوص الأسلاف، وهو ما يعنى فتح باب الاجتهاد وإعمال العقل فى نصوصهم،



وتحليل هذه النصوص بأنوار العلم المعاصر، اللهم إلا إذا كان هناك من يرى أن الأسلاف من الأئمة معصومون لا تجوز عليهم القوانين البشرية من إصابة وخطأ، وأن ما قالوه هو اجتهاد قد يصيب وقد يجانبه الصواب. مثلما يكون مقصود السلطة في هذه العبارة هو سلطة الجهل والتقليد دون درس وفحص واختبار لسلامة أقوال الأسلاف أو المعاصرين. فالدعوى للتححرر من سلطة النصوص تعنى التحرر من سيطرة نصوص الأسلاف، والتحرر من تقبلها دون أعمال للعقل واجتهاد العقل الذي حرّص الإسلام والقرآن على إعماله والانتفاع به وليس على إغلاقه وتعطيله، الاجتهاد الذي فتح النبي صلى الله عليه وسلم بابه لكل مسلم حين قال : «أنتم أعلم بشئون دنياكم». ولا شك أن أقوال الأسلاف ونصوصهم تعطل شئون دنيانا وتجهلنا بها، ثم إن سلطة النصوص هي سلطة يضيفها العقل الإنسانى ولا تنبع من النص ذاته .

٢- والعبارة الثانية التى تستند إليها صحيفة الدعوى لاتهام المذمى عليه بالردة وإثبات أن ما يقصده بالعبارة السالفة هو القرآن والسنة هي «إن تثبيت قراءة النص الذى نزل متعديداً فى قراءة قریش كان جزءاً من التوجيه الأيديولوجى للإسلام لتحقيق السيادة القرشية» .

وتلك صورة أخرى لعزل السياق عن نص العبارة أو عزل العبارة عن سياق نصها، ومن تشويهاها واستنتاج ما لذ وطاب للمستنتج. فالسياق الذى ترد فيه العبارة هو سياق كيف تعامل الإمام الشافعى مع قضية نزول القرآن على سبعة أحرف وموقفه من الكلمات الأجنبية أو غير العربية فى القرآن، مع مقارنة موقفه بمواقف غيره من الأسلاف والأئمة.

والأحرف السبعة لهجات مختلفة كان يُقرأ بها القرآن تيسيراً أو تسهيلاً على المسلمين حتى زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان. وهذا أمر قال به القدماء والمحدثون، ولعل مراجعة لكتاب الطبري «جامع البيان عن تأويل أى القرآن» (الجزء الأول، صفحة ١٣-١٤) تؤكد ذلك، حيث يورد «أن الأمة أمرت بحفظ القرآن وخُيرت في قراءته بأى تلك الأحرف شاعت .. فرأت - لعل من العلل أوجبت عليها الثبات على حرف واحد - قراءته بحرف واحد ورفض القراءة بالأحرف الستة الباقية» وهو نص وارد أيضاً في كتاب «الإمام الشافعى» لم تشر إليه بالطبع صحيفة الدعوى، أى أنه ليس قولاً من عند المؤلف وإنما هى مسألة معلومة معروفة منصوص عليها فى كل كتب تاريخ القرآن وفى التفاسير. بل إن الدكتور عبد لصبور شاهين الذى تستشهد به صحيفة الدعوى قد أوردها فى كتابه «تاريخ القرآن» (دار القلم، القاهرة، ١٩٦٦) حيث يقول فى صفحة ٤٣ : «الذى نرجحه فى معنى الأحرف السبعة ما يشمل اختلاف اللهجات وتباين مستويات الأداء الناشئة عن اختلاف السن وتفاوت التعليم وكذلك ما يشمل اختلاف بعض الألفاظ وترتيب الجمل بما لا يتغير به المعنى المراد» . هذا نص عبد الصبور شاهين، الذى يعود مرة أخرى لى يصف الأحرف السبعة صفحة ٧٧ من الكتاب ذاته بـ «القراءة بالمعنى» ويقول إنها من روح التيسير الذى تميز به الإسلام!! فهل زعم أحد أنه مرتد أو كافر ؟ إذن فالواقعة مثبتة تاريخياً وراكبتها مصادمات معروفة فى التاريخ .

٣- أما العبارة الثالثة التى تستند إليها صحيفة الدعوى بوصفها

دليل كفر وردة هي «أن النص الثانوي هو السنة النبوية والنص الأساسي هو القرآن» . وتفسير هذه العبارة على أنها تحوى أو تدل على إنقاص من شأن السنة ليس فى الواقع سوى نتاج عدم فهم المصطلحات والمفاهيم المستخدمة كما سبقت الإشارة ، فكلمة «ثانوى» هنا لا تعنى ولا تشير من قريب أو من بعيد إلى أى دلالة سلبية بمعنى تافه مثلاً أو لا قيمة له كما تحاول الصحيفة أن توحى، وإنما هي مستخدمة انطلاقاً من مفاهيم «تحليل الخطاب وعلم النص» المشار إليها سلفاً، حيث يفرق مجال تحليل الخطاب بين «الواقعة الأصلية» أو النص الأصلي الأولي الأساسي الذي هو فى هذا السياق القرآن الكريم، وبين النصوص التالية الشارحة والمفسرة لهذا النص على أنها ثانوية بحكم كونها مبنية عليه ودائرة حوله وتتحرك باتجاهه وفى فلكه. وبما أن السنة النبوية الشريفة تنور حول تعاليم القرآن شرحاً وبياناً وتفسيراً فهي بالنسبة إليه نص ثانوى، وهو ما لا يحتمل أى مجال للبس بالنسبة لمن له أدنى صلة أو معرفة بدلالات هذه المصطلحات والمفاهيم فى مجالاتها المعرفية. وعليه فليس هناك ما يمس العقيدة أو قيمة السنة النبوية الشريفة ومكانتها، بأية صورة من الصور .

٤- تنتزع الصحيفة أيضاً عبارة أخرى من سياقها يربط فيها المدعى عليه بين تصور الإمام الشافعى عن إطلاقية النص وشموليته وبين مفهوم «الحاكمية» فى الخطاب السلفى المعاصر، والعبارة التى تستشهد بها الصحيفة هي «هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولاً دائماً بمجموعة من الثوابت التى إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج

من الإنسانية، وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم «الحاكمية» فى الخطاب الدينى السلفى المعاصر حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذى لا يتوقع منه سوى الإذعان، ولما كانت رؤية الشافعى تلك للعالم كرسست فى واقعها التاريخى سلطة النظام السياسى المسيطر والمهيمن، فإنها تفعل الشيء ذاته فى الوقت المعاصر .

إن منطق «لا تقربوا الصلاة» لابد من أن يزيّف الحقائق ويشوه المقاصد، ذلك أن العبارة واردة فى سياق موقف الشافعى من الاستحسان، ويربط الشافعى الدائم بين «الاستحسان» والخلاف المكروه والتنازع، وهو ما يعنى أن العقل مقيد تماماً ليس من حقه أن يستحسن أو يستقبح أمراً، ومثل هذا التصور هو ولا شك الخطر على العقيدة. كما أن هذا الغياب للعقل بدوره فى الاستحسان وفى الاجتهاد ليس بعيداً عن مفهوم «الحاكمية» كما هو فى الخطاب السلفى المعاصر، لدى أبى الأعلى الموددى وسيد قطب الذى أخذ عنه وغيرهما ممن يسировن على الدرب .

إن خطورة هذا المفهوم هو أنه يلغى تماماً من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التى تركها للعقل والخبرة والتجربة كما وردت فى قول النبى صلى الله عليه وسلم «أنتم أعلم بشئون دنياكم». فما الذى يمس العقيدة فى هذا الكلام ؟ وهل هذا الكلام يمثل خطراً على العقيدة أم عدم إعمال العقل والجهل هما الخطر الحقيقى على العقيدة والأمة كلها ؟ .

أما بقية العبارة فمقصودها - وفقاً لسياقها - وليس للكيفية التى

يجتزئها بها من في نفوسهم مرض - ليس على الإطلاق نفى علاقة العبودية بين المسلم والله، حاشا لله، وإنما تقصد أن مفهوم «الحاكمية» يطرح تصوراً وفهماً ضيقاً للإسلام؛ إذ لا يعكس من علاقة الله بالعالم والإنسان إلا الجانب الخاص بالترهيب والوعيد، في حين أن الإنسان لا يكون عبداً لله إلا باختياره هو كإنسان، كما أن الله، جلا وعلا، لا يطلق لفظ العبد إلا على من آمن به واختار أن يكون عبداً له، ولهذا قال الله «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر».. وهو مبدأ إسلامي عظيم دون شك، يطرح تصوراً مختلفاً للتصور الذي تطرحه الحاكمية لعلاقة الله بالإنسان، إن ما لم يدركه المدعون هو الفرق الدلالي بين الطاعة والإذعان، فالإذعان لا يكون إلا نتاج الخوف والإجبار، أما الطاعة فأمرها مختلف، حيث هي في علاقة المؤمن بربه وليدة حب واختيار وقبول، فشتان بين الأمرين وما يترتب عليهما من صورة للإسلام. إن القرآن الكريم كما يطرح علاقة العبودية بالمعنى السالف يطرح أيضاً علاقة «الحب» بين المؤمن وربّه، وهى العلاقة المُفَقَّلة تماماً فى الخطاب الدينى السائد الذى يركز فقط على عبودية الخوف والإذعان .

هـ- يدعى أصحاب الدعوى أن المدعى عليه لم يترك مناسبة فى كتابه الصغير للغرض من النصوص وتحقيرها وتجاهل ما أتت به إلا انتهزها ، وهى دعوى مطلقة على عواهنها من غير شاهد أو برهان أو تحديد لماهية هذه النصوص. هذا فضلا عن أن هناك بوناً شاسعاً بين ما يقصده المؤلف بهذه الكلمة وبكلمة «نصر» فى السياقات التى ترد فيها، وبين الكيفية التى يفهم بها، أو يريد أن يفهم بها، متهموه هاتين الكلمتين، وهو ما سبق توضيحه .

٦- تورّد صحيفة الدعوى نصاً آخر من كتاب الإمام الشافعى بوصفه شاهد كفر وردة وهو «يبدأ الشافعى حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة فحواه أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات والنوازل التى وقعت أو يمكن أن تقع فى الحاضر أو فى المستقبل على السواء . وتكمن خطورة هذا المبدأ فى أنه المبدأ الذى ساد تاريخنا العقلى والفكرى، ومازال يتردد حتى الآن فى الخطاب الدينى بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله، وهو المبدأ الذى حوّل العقل العربى إلى عقل تابع يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالات منه» .

والمدّعون يعلقون على هذا النص بأن «هذا الذى أنكره المعلن إليه على الإمام الشافعى إنما هو المعنى الحرفى لقوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) - (سورة النحل آية ٨٩) وهو أيضاً (إكمال الدين) فى قوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً) - (سورة المائدة، آية ٣) .

كما يأخذون على المؤلف عبارة أخرى فى السياق نفسه، وهى «والشافعى حين يؤسس المبدأ - مبدأ تضمن النص حلولاً لكل المشكلات - تأسيساً عقلانياً يبدو وكأنه يؤسس بالعقل إلغاء العقل» بوصفها شاهد كفر وردة .

ولا شك أن القول بخطورة هذا المبدأ الذى يؤسسه الشافعى لا يعنى الردة والكفر، ذلك أن الإمام الشافعى ليس إلهاً أو نبياً معصوماً لا يجوز الاختلاف معه أو مع ما يؤسسه من مبادئ إلا إذا كان هناك من يريد أن ينزله هذه المنزلة، تعالى الله عما يصفون. أما القول إن ما يؤسسه الشافعى

هو المعنى الحرفى للكيتين فهو.مغالطة صريحة ناتجة عن أن بعض الآيات يكون لفظها عاماً بينما مرادها خاصاً وهو ما يعرف بإطلاق لفظ العموم مع إرادة الخصوص، وهو ما يتطلب ما يعرف فى علم التفسير بتقييد المطلق. ولا شك أن عملية تقييد دلالة مفردة أو كلمة قرآنية، كما هو معروف، يكون محكوماً بالسياق العام للنص القرآنى كله والسياق الخاص للآية التى تحوى الكلمة . واحد المبادئ الأساسية التى تحكم عملية التفسير هنا أو تقييد الدلالة هو ألا يصطدم التفسير مع هذا السياق العام أو يتناقض مع سياق الآية ذاتها، وهى أمور يعرفها كل دارس نبيه لعلوم التفسير. ولا شك أن حمل آية سورة النحل «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة ويشرى للمسلمين» على دلالة العموم والإطلاق هو ما يمثل إساءة صريحة وخطيرة للقرآن، ذلك أن التسليم بحمل عبارة «لكل شيء» على معناها الحرفى، بحيث تعنى أن القرآن يحوى حلولاً لكل المشكلات أو النوازل التى وقعت أو يمكن أن تقع فى الحاضر والمستقبل، هو الذى يضع القرآن موضع الطعن والتشكيك من قبل أى أحد يريد هذا. بل ويعطى فرصة لكل خصم ورافض للقرآن أن يتسائل : أين هو تبيان القرآن لحل مشكل الانفجار السكانى أو أزمة المواصلات ومشكل استصلاح الأراضى أو تفشى مرض السرطان .. إلخ، وهى مشكلات دون شك غير مطالب القرآن بتقديم حلول لها، إلا أن حمل الآية على هذا التفسير يقضى إلى هذا المأزق السخيف .

ذلك إنما ينتج عن عدم فهم الآية فى سياق النص القرآنى كله، ذلك أن فهمها فى ظل هذا السياق لا يجعل أحداً يطالب القرآن بما لم يعط

القرآن مسئوليته عنه. لقد كرم القرآن العقل مثلما كرم الله الإنسان بالعقل وجعله محاسباً عن كيفية استخدامه لهذا العقل، وإذا جعله أيضاً هو المسئول عن حل ما يواجهه من مشاكل.. وأنت السنة الشريفة لتؤكد ذلك حين قال الرسول صلى الله عليه وسلم : «أنتم أعلم بشئون دنياكم» . فلم يدع القرآن أنه كتاب فى الطب أو الميكانيكا أو الذرة، وإنما هو كتاب الله الذى يحمل رسالته للإنسان، ومن ثم فهو كتاب عقائد وعبادات يحدد أطر تعامل الإنسان وسعيه فى العالم انطلاقاً من هذه العقائد . وإذن يكون تبيان كل شيء عائداً على كل شيء من هذه الأشياء تحديداً، وليس هكذا على إطلاق الأشياء، وإلا اسأنا إلى القرآن وإلى أنفسنا . وكذلك معنى «الإكمال» فى آية سورة المائدة إذ يقول تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم» فالإكمال هو إكمال للدين، وليس لشيء سواه، فلم يقل أكملت علومكم أو معارفكم أو شئون دنياكم، حاشا لله عما يفهمون .

٧- تجتزئ صحيفة الدعوى كشأنها المستمر عبارة أخرى من سياقها فى كتاب «مفهوم النص» وتوردها بوصفها شاهد كفر، دون أن تشير آية إشارة إلى سياقها أو دلالتها فى موضعها من الكتاب، أو حتى تكلف نفسها عناء إكمالها بما يسبقها أو يلحقها ذلك قصداً للتصويه والتعمية. والعبارة هى «الإسلام دين عربى»، هكذا توردها الصحيفة متهمة صاحبها بمناقضة آيات القرآن التى تشير إلى أن الإسلام موجه للبشر كافة، وهو الأمر الذى لم ينقضه صاحب العبارة بكلمة واحدة أو حرف واحد فى كل ما كتب، ولكن هكذا يكون التشويه واقتطاع الكلام وتحريفه عن



مقاصده، وإلا فكيف يدين ويتهم دون تزيف من يريد الإدانة والاتهام من غير بيّنة. والعبارة لا ترد هكذا في الفراغ، وإنما تأتي في سياق الحديث عن تحديد مفهوم العروبة، وأن مفهوم العروبة لا يقوم على الجنس أو العرق بمعناه العنصري، خصوصاً وأن النقاء العرقي الخالص وهم، وإنما يقوم في الأساس على مفهوم الثقافة من لغة ودين وتراث مشترك. والعبارة في صورتها المكتملة كما هي في نص الكتاب هكذا «ومن منظور الثقافة فالإسلام دين عربي، بل هو أهم مكونات العروبة وأساسها الحضاري والثقافي» (مفهوم النص صفحة ٢٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب)، فالعبارة لا تحتاج أن يترجم عنها أحد وإنما تشرح نفسها بشكل غاية في الوضوح لمن أراد أن يفهم، فهي تقول باختصار ويتكرر لما فيها إن الإسلام هو الأساس الثقافي والحضاري للعروبة، وهو ما لا يحتمل لبساً أو مغالطة.

لكن صحيفة الدعوى تقتطع هذا الجزء من العبارة غير المكتملة الواردة أصلاً في متن الكتاب وتقرنه إلى عبارة أخرى وردت في هامش الكتاب، وليس في متنه، لتهوم بما تريد أن تهوم به من مناقضة للآيات التي تشير إلى كونية الرسالة. وعبارة الهامش هي «إن الفصل بين العروبة والإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات المثالية الذهنية أولها عالمية الإسلام وشموليته من دعوى أنه دين للناس كافة لا للعرب وحدهم». إن إيراد عبارة الهامش إلى جوار عبارة المتن على هذا النحو يوهم بما تحاول الصحيفة الإيهام به من مناقضة، في حين أن السياق خلاف ذلك تماماً، ذلك أن المتن الذي تمثل هذه العبارة هامشاً له يقول «فإننا نظرنا للإسلام من

خلال منظور الثقافة تبعد ذلك التوهم الزائف الذى يفصل بين العروبة والإسلام» (مفهوم النص، صفحة ٢٥-٢٦)، وهو ما يعنى أن الكلام منصب على أولئك الذين يفصلون بين العروبة والإسلام ومناقشة هذا الفصل وتبيين نواقعه، التى قد تكون خيرة تاماً، إلا أنها غير صحيحة من منظور علم الحضارة. بمعنى أن إثبات عالمية الإسلام لا يعنى فصله عن سياقه التاريخى العربى الذى نشأ فيه كما لا يعنى نزع العروبة عن الإسلام، بدليل ما يرد فى بقية الهامش الذى اجتزأته أيضاً صحيفة الدعوى بون أن تكمله حيث يقول المؤلف فى الهامش نفسه : «العالمية والشعولية فى أية ظاهرة لا يجب أن تنكر الأصول التاريخية للظاهرة بما تتركه من ملامح وسمات تظل ملازمة للظاهرة ولا تنفصل عنها» (مفهوم النص صفحة ٢٦) أى أن إثبات العالمية للإسلام لا يعنى إهدار عروبة الإسلام، وإلا كيف يفهم الإسلام تاريخياً وثقافياً وهو أساساً باللغة العربية، ونشأت كل علوم الثقافة العربية حوله، ثم هل يؤدى المسلمون من غير العرب عباداتهم بغير العربية ؟

هذا من ناحية، أما من ناحية ثانية وهى ناحية على جانب مهم من الخلطورة فى دعوى أولئك الذى يسعون إلى الفصل بين العروبة والإسلام انطلاقاً من دعوى العالمية، هو أنهم يحكمون معياراً واحداً فقط فى النظر إلى أبناء التاريخ الواحد والمجتمع الواحد وهو المعيار الدينى، بون ما سواء من معايير ثقافية ولغوية وتاريخية، وهو منظور له خطره بون شك على وحدة الوطن وعلى تاريخ الأمة. والمقصود إذن هو أن فهم الثقافة العربية لا يمكن أن يتم بمعزل عن الإسلام بوصفه أهم مكون من مكونات العروبة، مثلما أن

فهم الإسلام لا يمكن أن يتم بمعزل عن الثقافة العربية، وهو أمر لا يتناقض على الإطلاق مع كون الإسلام رسالة للعالمين .

٨- تقتطع صحيفة الدعوى نصاً آخر من كتاب «مفهوم النص» يقول «إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميثافيزيقي سابق للنص يعود لكي يلمس هذه الحقيقة البديهية ويعكس - من ثم - إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص» ثم تعقبه بنص آخر مقتطع من بحث «إهدار السياق في الخطاب الديني» يقول «يتم في تلويحات الخطاب الديني للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه، إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلي قديم للنص القرآني في اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية في ثقافتنا» . ثم تعلق على النصين بأن المعلن إليه يرى أن «إعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة وكونه كلام الله أسطورة» .

وهي صورة أخرى من صور الخلط والتحريف، لأن لا هذين النصين ولا سواهما قُصد فيهما أن كلام الله أسطورة وأن إعجاز القرآن أسطورة. وإنما المقصود ببساطة شديدة وكما يرد مباشرة بعد النص الأول الذي اقتطعته الصحيفة قصداً للإرباك والتشويش، هو «أن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها» (مفهوم النص صفحة ٢٧)، وهنا ينبغي التنبه بالفرق بين الإيمان بالوجود الميتافيزيقي السابق للنص وبين الإيمان بالمصدر الإلهي

للنص، وهو فارق وفرق مهم، فالإيمان بالوجود الميتافيزيقي السابق هو الذي يدخل في حيز الأسطورة التي ترد لدى المتصوفة من أن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ باللغة العربية، وكل حرف من كلماته في حجم جبل يسمى جبل «قاف» . وجبل «قاف» هذا هو جبل أسطوري يحيط بالأرض من كل جهة، وهي تصورات فضلا عن وجودها لدى المتصوفة موجودة في وعى كثير من العامة .

القول إذن بأن النصين يعنيان أن إعجاز القرآن أسطورة وأن كلام الله أسطورة ليس سوى ادعاء باطل وفهم مغرض ومتربص، بل إن مقصود النصين، على العكس من هذا تماماً ، هو إزاحة وإزالة التصورات الخرافية الضارة حول القرآن والإسلام سعياً لتنقية العقيدة مما يضيفه بعضهم عليها من تشويش وخرافات، وتأسيساً لها على دعائم العقل والفهم العلمي السليم. فكيف يكون هذا هو القصد والمسمى ويُقلب على هذا النحو الغريب في فهم المقاصد والنوايا ١٩ ورأى المؤلف في إعجاز القرآن موجود بكامله في الفصل الخاص بالإعجاز في كتاب «مفهوم النص» لمن يريد أن يفهم فهماً موضوعياً.

٩- تقول الصحيفة في القسم الثالث «لم ينف المعلن إليه شيئاً من تكفيره - على كثرته - بل لعله رضى به واستراح إليه، بحسبانه معبراً عن عقيدته وجوهر فكره، الأمر الذي يرقى إلى الإقرار منه بما وُصم به» ، وهو ادعاء آخر صريح يتجاهل الوقائع ويزيف الحقائق حيث فند المعلن إليه هذه الأباطيل المنسوبة إليه في مقالين نشر الأول في الأخبار بتاريخ ٢٥/٦/

١٩٩٣ تحت عنوان «أبو زيد يرد على البدرأوى» ونشر ثانيهما في الاهرام بتاريخ ١٩٩٣/٨/٤ تحت عنوان «الإسلام بين الفهم العلمى والاستخدام النفعى». وللأسف فإن تلك المقالات التى كفرت المعلن إليه كما تشير صحيفة الدعوى، لم تعن نفسها بفهم أعماله وكانت سباً علنياً مقدعاً .

١٠- تنص عريضة الدعوى فى القسم الرابع على أن «المعلن إليه قد ارتد عن الإسلام طبقاً لما استقر عليه القضاء وأجمع عليه الفقهاء» تأسيساً على أن «الردة شرعاً هى إتيان المرء بما يخرج به عن الإسلام، إما نطقاً أو اعتقاداً أو شكاً ينقل عن الإسلام، ومن أمثلة ذلك فيما ذكره العلماء جحد شئ من القرآن أو القول بأن محمداً صلى الله عليه وسلم بعث إلى العرب خاصة، أو أنكر كونه مبعوثاً إلى العالمين، أو القول بأن الشريعة لا تصلح للتطبيق فى هذا العصر، أو أن تطبيقها كان سبب تأخر المسلمين، أو أنه لا يصلح المسلمين إلا التخلص من أحكام الشريعة، كما قضى بأن من استخف بشرع النبى صلى الله عليه وسلم فقد ارتد بإجماع المسلمين» .

وحيث أن المعلن إليه لم يقترف أى موجب من تلك الموجبات للردة فى ضوء ما تم توضيحه، فإن هذه الدعوى تكون باطلة شكلاً وموضوعاً .

(٣)

بسم الله الرحمن الرحيم  
محكمة الجيزة الابتدائية للاحوال الشخصية  
للمسلمين المصريين الولاية على النفس

الدائرة / ١١ شرعى كلى الجيزة  
مذكرة اولى

باقوال الدكتور / نصر حامد أبو زيد والدكتورة / ابتهاج يونس  
مدعى عليهما ضد :

الأستاذ / محمد سميدة عبد الصمد المحامى وآخرون مدعين  
فى القضية رقم ٥٩١ لسنة ١٩٩٣ المحدد لنظرها جلسة ٢٥ /  
١١ / ١٩٩٣

اولا :- الدفع بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلان صحيحا فى المدة  
القانونية:-

قام الاساتذة المدعون بإعلان عريضة دعواهم إلى المدعى عليهم يوم  
٢٥ / ٥ / ١٩٩٣ وذلك على محل إقامتهم الكائن بمدينة «٦» أكتوبر كما ورد

بالعريضة. ولغيابهم وغلق السكن أعلننا فى مواجهة مأمور قسم الهرم فى حين أن الموطن المذكور يقع دائرة قسم «٦ أكتوبر» .

والمادة /١١ من قانون المرافعات أوجبت على المحضرين أن يسلموا ورقة الإعلان فى ذات اليوم إلى مأمور القسم الذى يقع موطن المعلن إليه فى دائرته . وقد استقر قضاء محكمة النقض على أن تسليم ورقة الإعلان إلى جهة الإدارة غير التى يقيم فى دائرتها المراد إعلانه يجعل الإعلان باطلا ولا يرتب أى أثر قانونى .

« لا يكون الإعلان صحيحاً إلا إذا سلمت صورته إلى العمدة أو شيخ البلد الذى يقع موطن المطلوب إعلانه فى دائرته وإذن فمتى كان الحكم المطعون فيه إذ قضى بعدم قبول استئناف الطاعن شكلاً تأسيساً على أن إعلان الحكم الابتدائى إليه قد وُجِّهَ إلى شيخ العزبة التى لا يقيم فيها وهو إعلان صحيح قد أقام قضاؤه على مجرد القول بأن العزبة التى تسلم شيخها الإعلان تابعة للبلدة الكائن بها موطن الطاعن فأنه يكون قد أخطأ تطبيق القانون » .

نقض ١١/٤/٥١ مجموعة القواعد القانونية فى ٢٥ سنة الجزء الأول ص / ٢٢٧ قاعدة / ١٧ .

أورد هذه القاعدة القانونية التى تضمنها حكم النقض المذكور الأستاذان / عز الدين الديناصورى والمحامى حامد عكاز فى كتابهما التعليق على قانون المرافعات ص / ٥٢ - الطبعة الثانية - ١٩٨٢ .

كما أورده الأستاذان / حسن الفكهاى وعبد المنعم حسنى فى

«الموسوعة الذهبية للقواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض المصرية منذ إنشائها عام ١٩٣١ - الإصدار المدنى - الجزء الثانى القاعدة القانونية رقم ١٩٨٠ - صفحة ١٠٥٥ - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٢ - إصدار الدار العربية للموسوعات » .

وقد وردت هذه القاعدة تحت عنوان : -

تسليم صورة الإعلان إلى شيخ البلد الذى لا يقع موطن المعلن إليه فى دائرته يجعل الإعلان باطلا .

كما وردت القاعدة القانونية المؤسسة على حكم محكمة النقض فى القاعدة القانونية رقم / ١٧ - ص / ٢٢٧ من الجزء الأول من مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض - الدائرة المدنية منذ إنشائها ١٩٣١ حتى ١٢ / ١٢ / ١٩٥٥ - الدائرة المدنية - الجزء الأول - المكتب الفنى بمحكمة النقض - الطبعة الأولى .

إذن هذا مستقر ومتواتر ولا يخلو منه مرجع قانونى رصين .

وفى الحكم المذكور نجد أن محكمة النقض قد خطأت محكمة الاستئناف العليا لأنها أجازت إعلاناً سلمه المحضر إلى شيخ بلدة لا يقيم بدائرتها المراد إعلانه ووضحت ذلك الخطأ بمخالفة القانون .

والمدعى عليهما الدكتور / نصر والدكتورة / ابتهاج كما ورد بعريضة افتتاح الدعوى يقيمان بدائرة قسم « ٦ أكتوبر » وصورتا العريضة سلمتا إلى قسم الهرم حيث لا يقيم بدائرته المدعى عليهما ومن ثم فيكون إعلانهما بعريضة الدعوى باطلاً إذ خالف صحيح القانون .



والمدعى عليهما حضرا أمام عدالة المحكمة بجلسة ٤/ ١١/ ١٩٩٣ أى بعد « ٥ شهور ونصف » من تاريخ قيد الدعوى ومن ثم وطبقا لنص المادة / ٧٠ من قانون المرافعات فإنهما يطلبان اعتبار الدعوى كأن لم تكن نظراً لعدم تكليفهما بالحضور تكليفاً صحيحاً خلال « ٣ » شهور من تقديم الصحيفة إلى قلم الكتاب، وذلك راجع إلى فعل الأساتذة المدعين لأنهم عندما استلموا أصل الصحيفة وجدوا أن صورتها سلمت إلى قسم الهرم وليس « ٦ أكتوبر ». وهم أساتذة محامون يعلمون أن هذا خطأ قانونى واضح كان يتعين عليهم تصحيح هذا الخطأ فى خلال « ٣ شهور » المنصوص عليها فى المادة / ٧٠ مرافعات وإذا لم يفعلوا فإن المدعى عليهما يطلبان الحكم باعتبار الدعوى كأن لم تكن .

ومن حصيلة جمعية بطلان إعلان تسليم الصور إلى قسم الشرطة الذى يقيم فى دائرته المدعى عليهما مع مضى « ٣ شهور » من وقت رفع الدعوى ولون تكليفهما تكليفاً صحيحاً . من مجموع هذه الأمور لا تكون الخصومة قد انقضت وأصبح الدفع بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلان صحيحاً فى المدة القانونية قائماً على سند قوي من القانون .

ثانياً: الدفع بعدم اختصاص المحكمة ولائياً بنظر الدعوى لأن المحكمة لا تختص ولائياً بالحكم على مواطن بصحة إسلامه وردته :-

حتى تقضى عدالة المحكمة بالتفريق وهو طلب الأساتذة المدعين يتعين عليها أن تحكم بردة الزوج (المدعى عليه الأول) ولا يوجد نص فى القانون المصرى ولا فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية يجيز لأى محكمة أن تقضى بصحة إسلام مواطن أو كفره أو رده .

والأحكام التي صدرت من نواثر الأحوال الشخصية بالتفريق كانت فيها ردة الزوج ثابتة بطريقة لا تدع مجالاً للشك مثل اعتناق مذهب البهائية:-

المبدأ رقم / ١٠ - صفحة / ٥٤٢ من كتاب مبادئ القضاء الشرعى فى ٥٠ عام للأستاذ / أحمد نصر الجندى القاى (المستشار فيما بعد) طبعة دار الفكر العربى.

وهو حكم أصدرته المحكمة الشرعية لمحافظة / سيناء فى ١٤ / ١٢ / ١٩٤٤ فى القضية ١٦ لسنة ١٩٤٤ أو أن يقر الزوج بعد إسلامه أنه على غير دين بالمبدأ / ١١ صفحة / ٥٤٥ من المرجع السابق) .

وهو حكم صادر من محكمة أبوتيج الشرعية فى القضية ١٣٧ لسنة ١٩٣٧ فى ١٣ / ٢ / ١٩٤٦ أو فى حالة مسيحي أسلم ثم رجع إلى المسيحية - المبدأ رقم / ٩ ص / ٥٤٠ من المرجع السابق وهو حكم أصدرته محكمة شبرا الشرعية فى القضية ١٤٤٩ لسنة ١٩٣٩ .

ففى هذه الأحوال ردة الزوج كانت ثابتة ثبوتاً قاطعاً لا شك فيه ولم تتعرض أى من هذه المحاكم إلى عقيدة الزوج لأن عقيدته كانت أمامها واضحة فهو إما بهائى وإما مسيحي أسلم ثم عاد إلى مسيحيته أو مسلم أعلن ذاته أنه لا يدين بأى دين من الأديان .

أما أن يأتى بمسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ثم يظن فى إسلامه توصل إلى التفريق بينه وبين زوجته فهذا غير صحيح لا فى الشرع ولا فى القانون ولا يقال نفعا لذلك أن المدعى عليه الأول صدرت

منه كتابات يفهم من قراءتها أنها خروج على الإسلام لأن فهم الناس تتفاوت، فما يراه واحد خروجاً يرى فيه الآخر غير ذلك .

والقد قال الإمام على (كرم الله وجهه) : - «إن القرآن حمال أوجه أى تختلف مدارك الناس فى فهمه وتؤليه ولله المثل الأعلى .

فقد ضرب الله لنوره مثلاً بالمشكاة نقول إذا كان كلام الله جل شأنه يحمل عدة تلويلات وهذا ما حدث بالفعل على طول التاريخ الإسلامى فإنه من باب أولى تختلف العقول فى التلويل بالنسبة لقول البشر. وإذا كان كلام الله (جل شأنه) يتسم بالكمال المطلق ومع ذلك يتسع لتلويلات متباينة فإن كلام البشر الذى يعتوره النقصان من باب أولى يحتمل ذلك وزيادة . ولا عبرة برأى فلان أو برأى اعلان من المشيخة أو الدكاترة فهم بشر وليسوا بمعصومين ولا قداسة لرأيهم فقد قال الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان شيخ المذهب عن التابعين وهم من هم ذلكم الجيل الثانى الذين رأوا الصحابة رضوان الله عليهم وتعلموا عليهم وعنهم تلقوا العلم الشريف هؤلاء قال عنهم أبو حنيفة نور الله قبره (هم رجال ونحن رجال) أى لا عصمة ولا قدسانية لهم . .

وقال الإمام / مالك شيخ المالكية رضى الله عنه : -

«كل شخص يؤخذ منه ويرد عليه إلا صاحب هذا المقام وأشار إلى الحضرة النبوية الشريفة ومعنى عبارته : - «إن العصمة للرسول الأعظم وإنه هو المعصوم فقط وإن ما عداه يؤخذ من كلامه ويرد عليه .

ونخلص من ذلك إلى أن المشيخة والدكاترة الذين استشهد بهم الأساتذة المدعون لإثبات خروج المدعى عليه الأول عن أحكام الإسلام ليست

دليلا على ذلك، والطريق مقطوع أمام عدالة المحكمة الموقرة عن بحث عقائد المتقاضين والتفتيش في قلوبهم .

ولقد استقرت أحكام المحاكم الشرعية ومن بعدها بواثر الأحوال الشخصية على أنه : - المعمول عليه بين العلماء أنه لا يفتى بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان في كفره خلاف... وخطورة هذا الموضوع تتضح من تخرج الأئمة من الفقهاء من الإفتاء بتكفير أى مسلم حتى إن صاحب البحر رضى الله عنه ألزم نفسه ألا يفتى بشيء من ذلك .

إذا الإسلام الثابت لا يزول بالشك بل هو يعلو ولا يغلى عليه لأنه الحق والكفر شيء عظيم لا يصار إليه إلا إذا حصل ما يؤكد وقوعه من غير شك .

القضية رقم / ٤٠١ / ٣١ / طنطا في ٣ / ٤ / ٣٧ - ص / ٣٧٥ من المرجع السابق .

وفي حكم آخر أصدرته محكمة أشمون الشرعية في القضية ١٣٥٧ لسنة ٣٢ في ٢٨ / ١٠ / ١٩٣٣ حكم قضى أنه : -

« ما يشك أنه ردة لا يحكم بها إذ الإسلام الثابت لا يزول بالشك على أن الإسلام يعلو وينبئ للعالم إذا رفع إليه هذا ألا يبادر بتكفير أهل الإسلام ... » .

وفي الفتاوى الصغرى : - الكفر شيء عظيم فلا أجعل المؤمن كافرا متى وجدت رواية أنه لا يكفر .

وفي الخلاصة وغيرها : - إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير

وجه يمنعه فعلى المفتى أن يميل إلى الوجه الذى يمنع التكفير تحسناً للظن بالمسلم .

وفى النتارخانية : - « لا يكفر بالاحتمال لأن الكفر نهاية العقوبة فيستدعى نهاية فى الجناية ومع الاحتمال لا نهاية .

المراجع السابق ص / ٥٤٠ - ويختتم الحكم المذكور حيثياته بالعبارة الرائعة الآتية : -

« تلك نصوص الأجلة من الأحناف يرى المطلع عليها أنهم فهموا روح الدين الإسلامى فهما صحيحاً » .

ونحن نقول : - إن هذا هو مسلك الأئمة الأجلة من السلف الصالح رضوان الله عليهم فمابالنا نرى الخلف يعدل عن هذا المنهج القويم ويسارع إلى تكفير المسلم .

فإذا قال الاساتذة المدعون أن سند دعواهم هو الفقه الحنفى الذى يلجأ إليه قاضى الأحوال الشخصية إذا لم تسعفه نصوص القوانين، قلنا لهم إن الفقه الحنفى يمنع الحكم على مسلم بالكفر ثم الردة على مجرد الظنون والاحتمالات وعلى أقوال (أو كتابات) تحتل عديداً من التلويحات والتفسيرات، لأن الإسلام هو الذى يعلو - وليس من روح الإسلام التسرع فى تكفير المسلمين .

وهكذا يبين لعادلة المحكمة أن الدفع الثانى بعدم اختصاص المحكمة ولائياً بنظر الدعوى يقوم على سند قويم من الشريعة الإسلامية وبالأخص الفقه الحنفى ثم القانون الوضعى .

ثالثاً:- الدفع بعدم جواز طلب المدعين إدخال الأزهر :-

قام الأستاذة المدعون بإدخال الأزهر ممثلاً في قضية شيخه (لإبداء  
الرأى الشرعى فى أقواله / نصر المدعى عليه الأول) .

والمدعى عليهما يدفعان بعدم جواز إدخال الأزهر بالأسباب الآتية :-

أولاً:- المادة/١١٧ مرافعات هى التى حددت اختصاص الغير فى  
الدعوى ونصها :- «الخصم أن يدخل فى الدعوى من كان يصح اختصاصه  
فيها عند رفعها» فهل الأزهر مما تنطبق عليه عبارة من كان يصح  
اختصاصه فيها عند رفعها» .

شرح قانون المرافعات عرفوا اختصاص الغير فى الدعوى أنه تكليف  
شخص بالدخول فيها والقرض من ذلك هو :-

١- إما الحكم عليه بذات الطلبات المرفوعة بها الدعوى الأصلية أو  
بطلب يوجه إليه خاصة .

٢- أن يكون الحكم حجة عليه حتى لا يجحد هذه الحجة بمقولة إنه  
لم يكن طرفاً فى الدعوى .

٣- إلزامه بتقديم واقعة منتجة فى الدعوى تحت يده .

(انظر على سبيل المثال فى شرح هذه المادة كتاب التعليق على قانون  
المرافعات ص/ ٣٢٢ مرجع سابق ذكره) .

ومن الواضح أن الأستاذة المدعين لا ييغنون أن يحكم على الأزهر  
بطلباتهم الأصلية ولا أن يكون الحكم الصادر فيه حجة عليه ولا توجد ورقة

مشتركة بينهم وبين الأزهر يلزم بتقديمها طبقاً لنص المادة /٢٠ إثبات وهكذا نرى أن شروط إدخال الغير أو اختصاصه غير متحققة فى جانب طلب إدخال الأزهر .

ثانياً:- ولا يجدى الأساتذة المدعون فتيلاً التمسك بنص المادة /١١٨ مرافعات وذلك أيضاً للأسباب الآتية : -

١- الحق الذى ذكرته المادة المذكورة قاصر على المحكمة وحدها ولا ينصرف إلى أطراف الدعوى بلئى حال من الأحوال، وهذا ما استقرت عليه أحكام النقض وشارح القانون المرافعات هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذا الحق ليس مطلقاً بل هو مقيد بأن يكون من ترى المحكمة إدخاله وثيق الصلة بالدعوى كان يكون مختصاً فيها فى مرحلة سابقة أو ترتبة بأحد خصومها رابطة تضامن أو حق أو التزام لا بقبول التجزئة أو أن يكون وريثاً مع أصل طرفيها أو شريكاً له على الشيوع أو أن يصيبه ضرر مؤكد من قيام الدعوى والحكم الذى يصدر فيها مع وجود دلائل قوية على تواطؤ أو غش أو تقصير من جانب أحد طرفيها فى عدم إدخاله فتتلاشى المحكمة ذلك بأن تأمر بإدخاله .

وهذه أمثله نخلص منها إلى ضرورة وجود رابطة قوية بين من تأمر المحكمة بإدخاله وواقعات الدعوى وواضح أن الأزهر لا يقوم فى حقه أى فرض من هذه الفروض  
ثالثاً:-

القانون المصرى لا يعرف إدخال خصم فى الدعوى ليبدى رأيه

والأساتذة المدعون ينقصهم السند القانونى فى طلب إدخال الأزهر فلا قانون المرافعات ولا قانون الإثبات يجيز لهم هذا الطلب ولعلها السابقة الأولى فى تاريخ القضاء فى مصر أن يطلب خصم إدخال أجنبى فى الدعوى لإبداء رأيه .

رابعاً:-

قانون إنشاء الأزهر والتعديلات التى طرأت عليه بعد ذلك ليس فيه نص يجيز حضوره فى القضايا لإبداء رأيه . ونحن نطلب من الأساتذة المدعين أن يدلونا على نص فى قانون الأزهر وتعديلاته ليخولوا له إعلان الأزهر لإبداء رأيه .

خامساً:-

ومع التمسك بالأسباب الأربعة المدونة بعاليه فى نطاق هذا الدفع فإن المدعى عليهما يدفعان من داخل هذا الدفع ببطلان الإدخال لأنه جاء مجهلاً إذ كما ورد فى الطلب الختامى للإعلان (وذلك لإبداء الرأى الشرعى فى أقوال المدعى عليه الميينة فى هذا الإعلان وفى غيرهما مما ضمنه كتبه سالفة البيان) وبقرامة ما جاء بإعلان طلب الإدخال نجد الأساتذة المدعين قد اجتزوا بعض العبارات التى وردت فى كتاباته وقطعوها من سياقها وذلك على طريقة من لا يؤدى الصلاة المفروضة بحجة أنه ورد بالآية الكريمة (ويل للمصلين) .

أما عن الكتب فقد جاءت أيضاً مجهلة إذ ما هو المقصود بالكتب سالفة البيان ؟ فالأساتذة المدعون يعترفون فى / ص / ٢ بأن د / نصر



حامد أبو زيد (وقد أصدر عدة كتب وأبحاث) ثم اقتصر على «٣» كتب منها - فهل رأى الأزهر يكون مستكملاً ووافياً بالفرض إذا اقتصر على «٣» كتب» من كتب المدعى عليه وأبحاثه التى تربو على ٦٠ ما بين كتاب وبحث ودراسة ومقال علمي .

وهل يكون رأى الأزهر كذلك وافياً إذا اقتصر على الفقرات المنتزعة من سياقها والتى وردت بإعلان طلب الإدخال وبمريضه الدعوى .

وهل يكون من تكليف ما لا يطاق طلب الأزهر قراءة كل الإنتاج العلمى الذى صدر من د / نصر حامد أبو زيد منذ اشتغاله بالتدريس بالجامعة لما يقرب من ربع قرن .

#### نخلص من كل ذلك إلى الآتى :-

فى خصوصية هذا الدفع بالإضافة إلى افتقار طلب إدخال الأزهر إلى السند القانونى الذى يؤازره، فإنه ذاته قد اتسم بالتجهيل والقصور مما يسمه بالبطلان فى ذاته، أى حتى لو كان هذا الطلب يتفق وصحيح القانون وهذا مجرد فرض جدلى، فإنه قد شابته عيب بداخله وهو التجهيل والقصور.

#### رابعاً عن الموضوع :-

المدعى عليهما يلتمسان من عدالة المحكمة الموقرة أن تتفضل مشكورة بالحكم فى الدفوع الثلاثة المبينة صدر هذه المذكرة وهما يحتفظان لنفسيهما بالحق فى الدفاع الموضوعى بعد ذلك .

### بناءً عليه

ومع حفظ كافة الحقوق الأخرى بسائر أنواعها : -

يلتمس المدعى عليهما د / نصر حامد أبو زيد ود / ابتهاج يونس من  
عدالة المحكمة الموقرة : -

أصليا:-

صدور الحكم بقبول الدفوع الميينة يصدر هذه المذكرة والحكم بها مع  
إلزام الأساتذة المدعين المصروفات والأتعاب .

واحتياطيا :- يحتفظان لنفسيهما بالحق فى تقديم الدفاع  
الموضوعى فى حينه وإذا لزم ذلك .

وكيل المدعى عليهما

خليل عبد الكريم

المحامى

بتوكيل عام رسمى ٧٥٦٦ هـ لسنة ١٩٩٣

توثيق الجيزة النموذجى

(٤)

محكمة الجيزة الابتدائية للاحوال الشخصية  
للمسلمين المصريين (الولاية على النفس)  
الدائرة / ١١ شرعى كلى الجيزة  
مذكرة ثانية

بأقوال الدكتور / نصر حامد أبو زيد والدكتورة / ابتهاج يونس  
مدعى عليهما

ضد

الأستاذ / محمد صميحة عبد الصمد المحامى وآخرين  
مدعين

فى القضية رقم ٩١ هـ لسنة ١٩٩٣ المحدد لنظرها جلسة ١٦ / ١٢ /  
١٩٩٣

المدعى عليهما يتمسكان بالدفع التى قدموها فى مذكرتهما الاولى  
بجلسة ٢٥ / ١١ / ١٩٩٣ ويضيفان الاتى :-

أولاً :- الدفع بعدم قبول إحالة الدعوى للتحقيق لإثبات خروج المدعى عليه الأول على أحكام الإسلام في أبحاثه :-

هذا الطلب أثبتته الأستاذ المدعى الأول في محضر جلسة ١١/٤ /

١٩٩٣ .

وبداية نقرر أن خروج أى مسلم على أحكام الإسلام لا يعنى رده .  
فإذا خالف مسلم حكم الإسلام فى شرب الخمر وشربها أو حكم الإسلام فى الربا فتعامله به أو حكمه فى الزنا فزنى، كل هذه الأفعال لا تخرج مرتكبها عن الإسلام ولا تجعله مرتدًا كل ما فى الأمر أن شارب الخمر والزانى يوقع عليهما الحد المقرر شرعاً، وأكل الربا عليه عقاب أخرى - ولم يقل أحد لا من فقهاء المسلمين ولا من عامتهم مثل الأستاذ المدعى الأول أن خروج مسلم عن أحكام الإسلام يجعله مرتدًا .

هذه واحدة : -

أما الأخرى : - فإن الأساتذة المدعين يطلبون التفريق بين المدعى عليهما كزوجين ومن البدهيات فى قانون الإثبات أن ما يطلب أحد الخصوم إثباته : -

«أ» وقائع متعلقة بالدعوى - «ب» جائز قبولها - (م/٤) من ق الإثبات).

والمدعى الأول لم يطلب إثبات وقائع على الإطلاق ومن ثم فلا داعى

لخوض فى ما إذا كانت متعلقة بالدعوى ومنتجة فيها أم لا، بل هو يطلب على ما فهمناه إثبات تفسير لما جاء فى أبحاث المدعى عليه الأول ، وبحسب تعبير الأستاذ المدعى الأول من خروج على أحكام الإسلام - وهذا ما لا ينطبق عليه الشرط الثانى وهو جواز القبول - إذ معنى ذلك هو الحكم على عقيدة المدعى عليه الأول وعلى نيته فيما كتب وهذا مما لا يجوز إثباته بأى حال من الأحوال - وسبق أن قلنا إنه لا يوجد قانون فى جمهورية مصر العربية يجيز لأى محكمة أن تفتش عن عقيدة أى مواطن وتشق عن صدره وتبحث عن نيته .

إنَّ المطلوب إحالته على التحقيق لا هى وقائع ولا هى متعلقة بما يجوز إثباته قانوناً . ومع أن الأساتذة المدعين بهذا الطلب قد تعدوا الحدود المرسومة لهم كأطراف فى الدعوى وحتى مع كونهم محامين فإن ذلك لا يجيز لهم تعديا ، مثل أى متقاضٍ آخر .

والتعدى هنا يتمثل فى محاولة تفسير القانون وتطبيقه على الدعوى وهذا من شأن المحكمة وحدها لا من شأن الخصوم : -  
«تفسير القانون وتطبيقه على واقعة الدعوى هو شأن المحكمة وحدها لا من شأن الخصوم» .

طعن مدنى رقم ٣٤٨ لسنة ٢٠ ق جلسة ٢٢/١٠/١٩٥٣ ح/٣٢  
من الجزء الأول من مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض  
١٩٣١ : ١٩٥٥ - المكتب الفنى بمحكمة النقض الطبعة الأولى سنة ١٩٥٧ .  
إن الأساتذة المدعين يبنون من وراء طلب الإحالة إلى التحقيق

إحضار شاهدين ليقولا رأيهما فى أبحاث د / نصر (المدعى عليه الأول) وهذا العمل مع افتراض حسن النية لا يعتبر شهادة بأى حال من الأحوال ، ولكنه على أحسن الفروض يعتبر فتوى ولا يعرف القانون المصرى الاستعانة بفتاوى من قبل القضاء المصرى الذى هو بالنص القانونى وما استقر عليه القضاء فى مصر القاضى هو المفتى الأعلى فى الدعوى وليس فى حاجة إلى فتوى من أى شخص مهما كان . وحتى لا يمارى الأساتذة المدعون فى الفرق بين الشهادة والفتوى فإننا نحيلهما على سبيل المثال السريع فى الفرق بين الفتوى والشهادة إلى الإمام القرافى وهو من الفقهاء الكبار الذى بينوا الفرق بينهما وبصورة باهرة .

«الشهادة إخبار عن أمر خاص معين على جهة الحقيقة وتنقضى بانقضاء زمانها مثل الشهادة على رؤية هلال رمضان أو أن لزيد دينارا على عمرو» .

وإذ أنها (الشهادة) خبر فيجوز عليها ما يجوز عليه من الغلط والسهو والنسيان - بل والكذب المتعمد وغير المتعمد - ومن هنا جاء اشتراط العدالة فى الشاهد .

(الفروق للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافى) المجلد الاول - دار المعرفة للطباعة بيروت - لون تاريخ نشر) .

أما المفتى « فهو الذى يجب عليه اتباع الأدلة بعد استقراءها ويخبر الخلائق بما ظهر له منها من غير زيادة ولا نقص إن كان المفتى مجتهداً ، فإن كان مقلداً كما فى زماننا فهو نائى عن المجتهد فى نقل ما يعضيه إمامه لمن يستفتيه) .

«الإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إبريس القرافي في  
الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام - تعليق  
الشيخ محمود عرنوس وتصحيح عزت العطار - الطبعة الأولى ١٣٥٧ هـ -  
مكتب نشر الثقافة الإسلامية بمصر» .

والأساتذة المدعون يطلبون فتوى لا شهادة ، والقانون في مصر لا  
يعرف الاستعانة بالمفتين في أى دعوى لأن المحكمة هي المفتى الأول والخير  
الأعلى في أية قضية كما أننا نلاحظ أن الشريعة والقانون متفقان على أن  
الشهادة موضوعها (خبر بتعريف الفقهاء وواقعة بتعريف القانون) ولا يكون  
موضوعها أبداً رأى ولا فكر ولا تأويل، إنها إذا جاءت كذلك انقلبت إلى  
فتوى .

والسيد الشريف المعروف بـ (الرجاني) يعرف الشهادة بأنها : -  
«هي في الشريعة أخبار عن عيان بلفظ الشهادة في مجلس القاضى بحق  
للغير على الآخر) كتاب التعريفات .

ويهمنا من هذا التعريف قول الرجاني إخبار عن عيان ... بحق  
للغير على الآخر . فهل ما يريد المدعون إثباته ينطبق عليه الشروط وهل  
خروج د / نصر عن أحكام الإسلام (هذا تعبيرهم هو عيان وحق للغير على  
الآخر .

إن الأساتذة المدعين رفعوا هذه الدعوى على حد قولهم حسبة لله  
فهل يجوز لهم مخالفة شريعته ومناقضة ما ذهب إليه أئمة الهدى ومصابيح  
الأنام والفقهاء الأعلام ؟؟؟؟

ألا يلقى هذا بظلال كثيفة على ( إسلامية ) هذه الدعوى ويكشف  
عن كيديتها ؟!

ومن البديهي أن محكمة الموضوع ليست ملزمة بإجابة الخصم إلى

طلب التحقيق إذا استبان لها أن إجابة هذا الطلب غير منتجة بأن يكون لديها من الاعتبارات ما يكفي للفصل في الدعوى .

انظر على سبيل المثال محكمة النقض في الأحكام الآتى بيانها :-  
«الطعن رقم ٦ لسنة ٢٣ ق جلسة ٢٥/١٠/١٩٥٦ - والطعن ٢٦٩ لسنة ٢٣ ق جلسة ٢٣/١١/١٩٥٦ - والطعن رقم ٢٥ لسنة ٣٢ ق جلسة ٢٠/١٢/١٩٥٦ .

وكلها منشورة ص/٢٠ في الجزء الثالث من مجموعة القواعد القانونية التي قررتها محكمة النقض الدائرة المدنية من ٥٦ إلى ١٩٦٠ - المكتب الفني لمحكمة النقض - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٥ .

من الواضح أن الأساتذة المدعين رافعى الدعوى يدركون جيداً أنهم قلبوا الصورة فكان يتعين عليهم الحصول على دليل رسمي بردة المدعى عليه الأول والعياذ بالله ثم رفعون دعوى التفريق هذه. ولما كانت هناك هوة تفصل بين طلبهم في الدعوى ودليل الثبوت المطلوب فإنهم تخيروا إلى طلب الإحالة إلى التحقيق وهو طلب غير جائز قانوناً كما أوضحنا .

ثانياً:- دوائر الأحوال الشخصية (وهي المحاكم الشرعية سابقاً) تطبيق قانون المرافعات فيما يتعلق بالإجراءات:

في المذكرة الأولى المقدمة بجلسة ٢٥/١١/١٩٩٣ دفعنا بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلان الصحيح في المدة القانونية واستندنا في هذا الدفع إلى ما جاء بقانون المرافعات، ويتوقع أن يمارى الأساتذة المدعون في جواز تطبيق قانون المرافعات على قضية منظورة أمام دائرة الأحوال الشخصية وتحيلهم في ذلك إلى نص المادة الخامسة من ق/٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ والتي تنص صراحة على تتبع أحكام قانون المرافعات في الإجراءات المتعلقة



بمسائل الأحوال الشخصية والوقف وقد ألغيت من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية المواد الخاصة فى الإجراءات وهى الفصل الرابع فى رفع الدعوى قبل الجواب عنها المواد ١٠٠ إلى ١٠٤ وقد ألغيت بالقانون المذكور .

وقد جاء بالمذكرة الإيضاحية للقانون سالف الذكر ما يلى : - وقد نص المشروع على اتباع قانون المرافعات فيما يتعلق بالإجراءات التى تتبع فى قضايا الأحوال الشخصية عدا الأحوال التى وردت بشأنها نصوص خاصة فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية. وهذه الأحوال التى ظلت بون تعديل هى الخاصة بالطعن فى الأحكام واعتبار الاستئناف كإن لم يكن فى حالة تخلف المستأنف عن الحضور . هذه هى الأحوال التى ما زالت قائمة ، أما الأحوال الأخرى فيطبق عليها قانون المرافعات . وهذا ما استقرت عليه أحكام محكمة النقض ، نذكر على سبيل المثال الطعن رقم ١١ لسنة ٢٦ ق أحوال جلسة ٢٨/٢/١٩٥٧ : - «تطبق أحكام قانون المرافعات فى الإجراءات المتعلقة بمسائل الأحوال الشخصية والوقف التى كانت من اختصاص المحاكم الشرعية وذلك إنما يكون فيما عدا ماورد فى شأنه قواعد خاصة فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو القوانين المكمل لها أو فيما يستجد من إجراءات بعد إحالة الدعوى الشرعية إلى المحاكم الابتدائية» ص / ٦٥ من الجزء الثالث من مجموعة القواعد القانونية وهى مرجع سبق الإشارة إليه .

إن ما جاء بالمادة / ٢٨٠ من اللائحة «طبقا للمنون باللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان» فهو يتعلق بالموضوع وليس بالإجراءات .

ومن البدهى أن نذكر أن هذا النص يحتمى بالأحكام الموضوعية الإجرائية. وهكذا يبين لعدالة الهيئة المؤجرة أن استنادنا إلى قانون المرافعات

فى الدفع الاول من مذكرتنا السابقة أنما يقوم على سند قويوم من القانون .

ثالثا :- الدفع بعدم قبول الدعوى لمخالفتها للشريعة القانونية  
والقانون:-

أقام الأساتذة المدعون هذه الدعوى يطلبون فيها التقريظ بين المدعى  
عليهما كنزج وزوجة وذلك عن طريق الحسبة بمقولة إنها دفاع عن حق من  
حقوق الله تعالى وهى الحقوق التى يعود نفعها على الناس كافة لا على  
أشخاص بأعينهم .

ودعوى الحسبة كما جاءت فى الفقه الإسلامى عامة وفى الفقه  
الحنفى خاصة يتعين بداية أن يكون منطلقها الشريعة الإسلامية نصاً وروحاً  
وهى فى اصطلاح الفقهاء أمر بمعروف إذا ظهر تركه ونهى عن منكر إذا  
ظهر فعله .

ويكون حق الله تعالى فيها غالباً وهى من فروض الكفاية وتصدر عن  
ولاية شرعية أصلية أو مستمدة أضافها الشارع على كل من أوجبها عليه ولا  
يطلب فيها الطالب حقاً لنفسه لأنها مشتقة من الاحتساب وهو الأجر  
والثواب عند الله .

هذه هى أركان دعوى الحسبة كما وردت بالفقه الإسلامى عامة  
وبالفقه الحنفى خاصة واستنادا إلى أنها حق من حقوق الله تعالى لا يعنى  
أنها تجوز على حقوق العباد لانه لا يتوصل إلى الحق بالباطل .

والله تعالى غنى عن العباد ومن ثم فإن الدفاع عن حقه لا يأتى على  
حساب ظلم عبد من عباده . ونسبة الردة إلى مسلم هى نهاية الظلم وقد حذر  
الرسول صلى الله عليه وسلم من أن يدعو مسلم أخاه بذلك والأحاديث فى  
ذلك متواترة ومشهورة . وكما ذهب إليه فقهاء الحنفية أن الإسلام انشأ لا

ينزل بمجرد الاحتمالات وإن الكفر يتعلق بالضمير ولا يصح شرعاً الاستخفاف بإيمان المسلمين وبينهم وإنه لا يحق اعتبار مسلم مرتدّاً إلا بقول صريح لا لبس فيه ولا يحتمل تلويلاً أو شكّاً أو تفسيراً أو بارتكاب عمل لا يمكن الدفاع عنه مثل رمى المصحف عمداً فى مكان نجس أو أن ينوسه بالأقدام أو أن يمزق صحائفه أو يصبق عليها عامداً متعمداً (نعوذ بالله تعالى من ذلك جميعه) وهو ما عبر عنه اليزيدية (إلا إذا صرح بإرادة موجب الكفر) وفى الفتاوى الصغرى : الكفر شيء عظيم فلا أجعل المؤمن كافراً متى وجدت رواية أنه لا يكفر .

إن استقطاع بعض عبارات من أبحاث أكاديمية جامعية والقول بأنها تحمل كفرةً هو أجلى صور الظلم والافتئات على المسلمين وهو مخالف لنصوص الشريعة الإسلامية وروحها معاً . وقد حذر السلف الصالح من السير فى هذا الطريق ومن المسارعة فى تكفير أهل الله وأتباع محمد صلى الله عليه وسلم .

وما أورده الاساتذة المدعون من آراء لبعضهم فى كتابات الدكتور نصر حامد أبو زيد لا تخرج عن كونها آراء أشخاص الله أعلم بنياتهم وهم ليسوا بمعصومين والإسلام لا يعرف الكهنوت الذى يعطى صكوك الحرمان من الإيمان كما فى بعض الأديان الأخرى وأئمة الأعلام وفقهاها العظام كانوا يتخرجون من إلصاق تهمة الكفر بأى مسلم .

إن دعوى الحسبة إذا كان منطلقها الدفاع عن حق من حقوق الله تعالى فإنها يجب ألا تؤدى إلى ظلم صارخ لواحد من عباده . (ومن هنا ينشأ عدم الجواز الشرعى) .

أما عدم القبول القانونى فإن محكمة النقض قد استقرت أحكامها على أن :- (الاعتقاد الدينى مسألة نفسانية فلا يمكن لأى جهة قضائية

البحث فيها إلا عن طريق المظاهر الخارجية فقط ... ولا ينبغي للقضاء جهته من أن ينظر إلا في توافر تلك المظاهر الخارجية الرسمية) طعن نقض أحوال شخصية ١٠٥ لسنة ٥ ق جلسة ١٢/٣/١٩٣٦ - ص / ١١٨ من الجزء الأول من مجموعة القواعد القانونية - مرجع سابق .

والأساتذة المدعون أيديهم خالية تماما من الأدلة الرسمية على ما ينسبونه ظلما وعدوانا إلى د/نصر ومن ثم فإنه يستحيل على عدالة المحكمة أن تنظر في الاعتقاد الديني للمدعى عليه لأن الأساتذة المدعين لم يقدموا له أدلة أو مظاهر رسمية .

وهكذا فإن عدم قبول الدعوى بحالتها الراهنة يركز على عمادين :-  
الأول من الشريعة الإسلامية الفراء والآخر من القانون .

#### بناء عليه

ومع حفظ الحق كاملا في الدفاع الموضوعي وفي كافة الحقوق الأخرى بأنواعها، يلتزم المدعى عليهما من عدالة المحكمة المقررة : -

صدور الحكم بقبول الدفوع المقدمة في المذكرة الأولى جلسة ٢٥ / ١١ / ١٩٩٣ وهذه المذكرة والحكم بموجبها .

مع إلزام الأساتذة رافعى الدعوى المصروفات والأتعاب.

وكيل المدعى عليهما

خليل عبد الكريم

المحامى .

بتوكيل عام رسمى ٧٥٦٦ لسنة ٩٣

توثيق الجيزة

(٥)

محكمة الجيزة الابتدائية

الدائرة (١١)

للاحوال الشخصية ...

مذكرة

مقدمة من : الدكتور / نصر حامد أبو زيد

الدكتورة / ابتهاج أحمد كمال يونس

.... مدعى عليهما

ضد

الاستاذ / محمد صميده عبد الصمد وآخرين ...

فى القضية رقم (٥٩١ لسنة ١٩٩٣ ك ، شرعى الجيزة ...

مقدمة بجلسة ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣

وكيل المدعى عليهما

رشاد سلام

المحامى

بالنقض والمحكمة الإدارية

العليا والدستورية

دمنهور

## الطلبات

أولاً : ندفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة .

ثانياً : ندفع ببطالان حضور المدعين لجلسات الدعوى منذ بدء تداولها لانتهااء يومهم فيها برفع الدعوى، وحيث لا يعتبرهم القانون خصوما فيها .

ثالثاً : ندفع ببطالان إجراءات إدخال الأزهر فى الدعوى لصدر تلك الإجراءات ممن لا يملك الحق فيها؛ وكأثر لذلك نطلب الحكم برفض هذا الإدخال مع كافة ما ترتب عليه .

رابعاً : ندفع بعدم جواز (سماع) الدعوى لمخالفتها لمبادئ الشريعة الإسلامية المقطوع بها حسماً بون خلاف .. ومن ثم مخالفتها لنص المادتين ٤٧، ٤٩ من الدستور وعدم دستوريتهما .

خامساً : ندفع بعدم قبول الدعوى لعدم استناد الحق (المؤسس عليه إقامتها) لقاعدة قانونية تحميه وتنطبق على وقائعها (المدعاة) برفض ثبوتها.

سادساً : وفى موضوع الدعوى يرفضها وإلزام مدعيها بمصروفات ومقابل أتعاب المحاماه فيها .

## الدفاع

### نتناول الدعوى من نطاقين

قانونى ، معرفى

(القسم الاول)

### الدعوى من نطاقها القانونى

#### مدخل

طبيعة الحق فى الدعوى «أنه ... حق شخصى» يستقل استقلالاً تاماً عن الحق الموضوعى فيها، ذلك لأن الحق فى الدعوى أساسه (المركز الواقعى) المصلحة المادية أو الأدبية المنوط بالقاعدة القانونية حمايته إذا كان يستحق (قانوناً) هذه الحماية (رمزى سيف - الوسيط، بند ٧١/- أيضاً: البدرأوى - بند ٢٦١/ ص ٢٤٢ .. وإلى : الوسيط/المدنى بند ٢٧/، ٢٩/ ص ٥٨ - ٦٢) ، لذلك ، فحيث هى - الدعوى - وسيلة لحماية حق أو مركز قانونى فإنها تفترض لوجودها سبق وجود حق أو مركز يحميه القانون بما يستتبع إضافة إلى وجود الحق المطلوب حمايته (قانوناً) اقتران المطالبة به قضائياً / الدعوى - وجود القاعدة القانونية الكافلة حمايته ويتفرع عن ذلك ما يلى :

(١) إن الحق فى الدعوى - باعتباره شخصياً ومستقلاً عن الحق

الموضوعى النابع أساساً من (المصلحة) المطلوب حمايتها - - رهن - وجوداً أو عدماً - بوجود المركز القانونى المسبغ عليه الحماية القانونية - من ناحية - ومن ناحية أخرى - توافر صلة (رابطة) بين هذا المركز ومن يدعى الحق فيه، بحيث إذا انقطعت تلك الصلة انزاحت تلك الرابطة وأصبح المدعى (بالحق فى الدعوى) أجنبياً عن هذا الحق.

(ب) كما إن اشتراط وجود (القاعدة القانونية) كافلة الحماية (للحق الموضوعى) يَزِيحُ بطبيعته عن نطاق التقاضى طرح دعاوى يستمد فيها الحق المدعى به حمايته من خارج النطاق التشريعى استدعاء لتاريخ تشريعى (سابق) تجاوزه التشريع المحتكم إليه بإهماله له، أو حتى تحت مقولة إن تلك الحماية مستمدة من نص تشريعى (دستورى) لم يفرغ محتواه بعد فى قواعد قانونية حاكمة .

وحيث بدأنا التناول من النطاق القانونى للدعوى، ومن واقع أن هذا النطاق يحتوى حقين - الحق فى الدعوى والحق فى موضوعها، فسنتناول الحق فى الدعوى كنساس لما أيدينا من دفرع فى هذا الخصوص .

أولاً: عن الدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة

من المقرر قانوناً أن (الدعوى) رهن بمصلحة قانونية تحتاج إلى الحماية بواسطة القضاء، وركيزة تلك المصلحة أساس وجودها - استنادها إلى مركز قانونى - حق - يفترض وجوده قبل وجود الدعوى ذاتها، فحيث لا حق لا دعوى . وبما أن الصفة - كشرط فى الدعوى - أن تنسب الدعوى



إيجاباً لصاحب الحق في الدعوى وسلباً لمن يوجد الحق في مواجهته  
فركيزتها - الصفة - إثبات المركز القانوني وحدوث الاعتداء عليه (راجع  
الوسيط في قانون القضاء المدني - فتحى والى بند ٣٣ - ٣٥ ص ٧٢) .  
وكون الدعوى رهن بمصلحة قانونية تحتاج إلى الحماية القضائية،  
ومن جانب أن تلك المصلحة - محل الحماية - لصيقة بصاحب الحق في  
الدعوى إيجاباً وسلباً لمن يوجد الحق في الدعوى في مواجهته، فإن المصلحة  
تلك يمثلها (علاقة) قائمة بين الحق وصاحبه بحيث إذا ما ثبت انعدام تلك  
العلاقة ثبت انعدام تلك المصلحة .

ومن جانب آخر، فعليه قن المشرع تلك العلاقة فيما نصت عليه  
المادة (٣) من قانون المرافعات مؤسساً ما بنى على قاعدة أصولية مسلم  
بها في الفقه والقضاء، مفادها أن المصلحة في الدعوى ترتكز إلى جانب  
الحماية القانونية للحق إلى أن تكون مصلحة شخصية ومباشرة، وفي  
الأصل العام أن تلك هي الصفة في رفع الدعوى، وهي بذلك شرط قائم  
بذاته ومستقل عن المصلحة في رفعها (راجع التعليق على قانون المرافعات  
- الدناصورى - الطبعة الثانية م/٣ ص/١٢) وحيث إنه بصور القانون  
رقم ٤٦٢/١٩٥٥ بإلغاء المحاكم الشرعية واختصاص المحاكم المدنية بما  
كانت ولاية تلك منصبية عليه من الدعاوى وما تلا ذلك من تعاقب صدور  
القوانين المعدلة لقوانين الأحوال الشخصية فتلك الدعاوى تستمد شرعيتها  
الإجرائية من مصدرين :

أولهما: القانون المحتكم إليه فيما ينظمه من إجراءاتها .  
ثانيهما: فإن خلا القانون المحتكم إليه من القاعدة الإجرائية الدائر  
في نطاقها الدعوى أحال إلى القانون (الأصل) - قانون المرافعات - بنص  
صريح وقاطع بذلك .

وحيث يخلو القانون - الأصل (المرافعات) والفرع  
(كافة القوانين المنظمة لمسائل الأحوال الشخصية) من  
نص يعرف بدعوى (الحسبة) أو يجيز إقامتها (المرجع  
السابق) ، فلا مصلحة في الدعوى لمن يدعى ارتكازها على  
مزمومة حق المصلحة فيه خارجة عن حماية القانون لها من  
ناحية، ومن ناحية أخرى، ففي ظل الادعاء بحماية مصلحة  
جماعية أو مصلحة عامة تتوافر الصفة في الدعوى  
لمن يناط به حماية تلك المصلحة قانوناً. وفي  
الدعوى الماثلة فالمحماية تلك موكلة بنص القانون للنيابة  
العمومية وليس للأفراد .

على أنه لا يغير من هذا الأمر خلط تلك الدعاوى (الحسبة) مع بعض  
صور الدعاوى الشعبية في القانون الروماني وإفراغها جميعها في وعاء  
واحد تحت مزعم (أهمية) المصلحة المحمية ، إذ المنوط به تقرير تلك الأهمية  
- في نظام الدولة الحديثة هي الدولة ذاتها ممثلة في قانونها المفروض على  
الجماعة وليسوا أفراد تلك الجماعة .

وتطبيقاً لهذا المبدأ فقد استقر القضاء المصري على أن المدعى في  
دعوى (الحسبة) لا يعتبر خصماً للمدعى عليه، ولا تكون له حقوق الخصم أو  
واجباته ويكون الخصم في تلك الدعوى هي النيابة العامة

(راجع استئناف الإسكندرية (الدائرة الحسبية) ٢٨/٢/١٩٤٩

المحاماه ٣٠ - ١٧٤ - ١٦٣ ...

أيضا : (أحمد مسلم : بند ٣٠٠ ص ٣٥٥

مشار إليهما بهامش ص ٧٨ - والى - الوسيط / مدنى .

ومفاد ما تأصل قضائيا فى نطاق تلك الدعوى أن مدعيها لا يتجاوز  
نوره فيها (الإبلاغ) بواقعتها للسلطة المختصة ، لينتهى هذا الأمر بمجرد  
الإبلاغ أو إيداع صحيفة الدعوى (راجع ما بنى عليه الحكم الاستئنافى  
المشار إليه . )

وعلى هذا الأساس يضحى المدعون - بما وراهم من مصالح نفعية  
- على غير اتصال بالحق المانح لهم الولاية فى إقامة الدعوى إذ يبقى هذا  
الحق لصيقا بالنيابة العمومية باعتبارها الممثل القانونى للجماعة، وباعتبار  
أنها المنوطة بحماية المصلحة العامة فى نطاق الدعوى العمومية، ويضحى  
بذلك الدفع الكاشف عن انقطاع الصلة بين رافعى الدعوى والحق الشخصى  
المانح ولاية اقامتها (انعدام الصفة) قد صادف أساسه من القانون متعينا  
قبوله .

ثانيا : عن الدفع بىطلان حضور المدعين للجلسات ومباشرتهم  
للدعوى .

الدعوى الماثلة - هديا مما أوردته صحيفتها، وفى نطاق ما عرفها به

مدعوها - من دعاوى (الحسبة) ، وأساس البناء لتلك الدعاوى ليست الشريعة (الوحي) ، وإنما (رحم) الفقه (الدينى) الذى احتوى ضراوة صدمة الانتقال التى أصابت (الخطاب الدينى) - أكرر، لمن تحتاج إدراكيتهم إلى التكرار للاستيعاب - الخطاب الدينى، هذا الخطاب الذى حمل عبر نطاقه الصحراوى إلى أمم ذات نظم وحكومات مستقرة ، وما واكب ذلك من تحول عن النمط العربى فى إدارة الكيان المحكوم إلى النمط السياسى القائم على وجود دولة (راجع - دراسات اسلامية - د / أحمد أبو زيد - المختار من عالم الفكر / ١ ص ١٦) إذ كان من نتائج التحول عن النمط العربى للإدارة إلى النمط السياسى المحتوى استشعار وجود (دولة) أن اتسع مفهوم (الخلافة) ليشمل إلى جانب حيزه البسيط القاصر فى رؤيته على معطيات (مجتمع القبيلة) حيزاً بلغ اتساعه ما وراء ثلاث حضارات قديمة من (نظم)، فاقترنت السياسة بالدين لتجعل منه أساس الحكم الناحى إلى التوسع فى فرض السيطرة التى لم يكن بيد السلطة منها سوى (ورقة الدين) تلوح بها للعامة فتصمت، حتى حين جز الرؤوس والإحراق فى الميادين العامة، وهو الأمر الذى حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن مجيء الأمويين (٤١هـ) واستحواذهم على السلطة كان هو الأساس لتغير الصورة الحقيقية للدولة بحيث أصبحت (الخلافة) أقرب إلى السياسة منها إلى الدين (عبد الجبار العبيدى - قراءة جديدة فى أسباب سقوط الدولة الأموية - عالم الفكر / ١٥ ع / ٢ ص / ٢٧٠) .

وحتى يستقيم النسق، وتنظم (مفردات بنائه) : سياسة - دين -

أفرغ الدين على السياسة لتظهر به وكأنها من حاوية الطقس المحرم  
الاقتراب منه أو اختراقه، فدارت عجلة (الفقه) تُطَقِّس السياسة، ووجدت تلك  
العجلة وقودها الباعث على استمرار حركتها في كثير ممن باعوا دينهم على  
منبسط (الموائد)، أولئك الذين كرسوا حياتهم (لوضع) الأحاديث المنسوبة  
افتراء إلى النبي استخداما لاسمه الكريم في نشر الأكاذيب وتدعيم السلطة  
(راجع - د/ حسين أحمد أمين - الاجتهاد في الإسلام حق هو أم واجب -  
المواجهة ص ١١١) .

وتلقف (الفقه الديني) ما على منبسط أرضه من أحاديث كاذبة، ورؤى  
قاصرة في فهم النصوص المرحى بها - ربما رؤى (تلفيقية - نفعية) تزيع  
عن النصوص دلالتها الحقة لتلحق بها دلالات يابأها النص و (يرتد) حين  
اقترابها منه .

ومن أرض هذا الواقع - المتعمد حجب صورته الكنيية عن الذاكرة  
الجمعية - صاغ الفكر نظرية الخلافة، وبرغم من أن تلك النظرية - من واقع  
مصدرها - بشرية الأصل، مقطوعة الصلة عن (الوحي) و (الإيحاء) فقد  
قرنها أصحابها بـ (الإسلامية) ليتم طرحها ساحة المجتمع المسلم - الذي  
جاءه الدين ليكون خير أمة، فأحاله (الفقه النفعي) بالدين إلى أذل الأمم .

وتتكشف المصادقية فيما أوردناه سلفاً من خلال التعريف الذي  
صاغه ابن خلدون في مقدمته لما (يسمى) بالخلافة الإسلامية إذ قال بآنها :  
حمل الكافة على أنها مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم (الأخروية)  
والدنيوية الراجعة إليها، إذ (أحوال الدنيا) ترجع كله عند الشارع إلى

اعتبارها لمصالح (الأخرة)، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع (الله) في حراسة الدين و .. (سياسة الدنيا به) ابن خلدون - المقدمة - ص / ١٥٨ - وراجع : د / سليمان الطماوى - نظام الحكم والإدارة في الإسلام - دار الفكر العربى ص / ٤٥٣ - .

فإذا كان (الرحم) المستولد منه نظرية الخلافة (السياسة الدينية) المقترنة ميلادا باستتباب الحكم لبنى أميه هو (الفقه) فإن (رحما) آخر قد جرى تصنيعه في قلب النظرية صيغت في غياهبه الأسس الكفيلة بإطباق الخناق على مظاهر الحياة كافة تحت ستار من المقولة الكاذبة : إن الله يريد، وحقيقتها إن الخليفة (الحاكم) هو الذى يريد، ما يهمنا هنا - تلك الأسس - هو النظام القضائى المتصل به أساس الدعوى المسماة بدعوى (الحسبة) إذ تلك مجالنا، تاركين الساحة بما تفص به من (سبى)، (قتل) وأسوار قصور يحتجب وراءها (القيان) و (والظلمان) - وأمسيات تدبير الفتن ووضع الخطط لاستئصال الرؤوس التى (أبغضت) وحان قطافها - تاركين كل ذلك لمن بقى في رأسه جزء يعمل من عقله إن أراد إصلاح ما دمرته سنين التغيب في رأسه .

فالنظام القضائى في منظومة فقه الخلافة - السياسية الدينية - يقع في الزاوية المسماة باسم «المناصب الدينية» التى ضمت في أحد أركانها وظيفة (المحتسب) الموكل إليه النظر في الأسواق، والمحافظة على الآداب، والإشراف على الموازين والمكاييل، وعلى استيفاء الديون (راجع : د / عبد المجيد الحفناوى - تاريخ القانون المصرى ص / ٣٢٣) .

والناظر فى اختصاصات (المحتسب) النابع منها دعوى (الحسبة) يرى أن تلك الاختصاصات (جميعها) قد أصبحت موكولة (للدولة) لا فى شخص المحتسب ولا فى النطاق المخول لأعوانه من (العسس) وإنما للأجهزة المختصة فى نظام الدولة الحديثة .

فإذا ما أردنا استخلاصاً (موجزًا) لما احتوته تلك الإجمالية توقفنا عند نقاط ثلاث :

أولاهما: أن طبيعة دعوى (الحسبة) طبيعة (بشرية) لارتكاز مصدرها على أساس فكرى / فقهى لا اتصال بينه وبين الأساس الدينى (الموحى به) إلا من خلال تلبية نفعية اقتضتها ظروف الحكم فى ظل نظام الخلافة - (الدينى) .

ثانيتهما: أن تلك الدعوى (الحسبة) متصلة بنظام حكم - خلافة - منطلومته قائمة على أساس أن الخليفة نائب عن صاحب الشرع - (الله) - ومن هذه النيابة يستمد ولايته (العامة) على جميع رعايا الدولة فى أمور دينهم وديارهم (مقدمة ابن خلدون - مشار إليه) . ويتجاوز نظام النولة الحديثة لهذا الإطار (البدائى) الحاكم المتسلط على الناس باسم الدين أصبحت تلك الدعوى تاريخاً يضمه ذات القبر الذى احتوى رفات (نولة الخلافة) .

ثالثتهما : أنه بظهور الدولة الحديثة - الفارض نظامها فصل سلطاتها ، والمستمد فيه الولاية على الناس من قانونها الأساسى - دستورها - لم يعد (الحاكم) ظلاله على الأرض، بل لم يعد صاحب النيابة عن

الجماعة، إذ أصبحت تلك النيابة - بنص القانون - مسندة للنيابة العمومية في الدولة .

وحيث تأسس (الحق) المدعى به في الدعوى (المائلة) على مقولة إنه حق له (١)، كما تأسست هذه المقولة أيضا على مقولة إن الإخلال به موقع ضرراً (بالجماعة) فإن تلك الدعوى لا تتصل برافعها من ناحية - على أساسها كان الدفع بانعدام صفتهم - ومن ناحية أخرى يتصل الحق (المزعم) فيها بمن أناط به القانون حماية المصلحة المبتغى حمايتها وهي النيابة العمومية. وللتوفيق بين (المتعارضتين) - انعدام صفة المدعى، واختصاص النيابة العمومية بالمصلحة فيما يتعلق بحماية الحق العام - وفق (القضاء) بين موقع المدعى في الدعوى (المسماة) بالحسبة والنيابة العمومية إذ اعتبر إقامة مثل هذه الدعاوى مجرد إبلاغ لصاحب الحق في مباشرة الدعوى، وهو إبلاغ لا يرتب خصومة بين المدعى والمدعى عليه ، إذ تبقى تلك الخصومة على اتصالها الطبيعي بصاحب الحق فيها وهي النيابة العمومية .

وتأصيلا لهذا النظر فيما أتيج للقضاء نظره من تلك الدعاوى كان قضاؤه :

١ - بأن النيابة العامة هي المنوطة (الآن) بطلب الحماية القضائية للمصلحة في دعوى الحسبة .

ب - وبأن نور المدعى في تلك الدعوى ينتهي برفعها .

ج - وأنه - المدعى - لا يعتبر خصما للمدعى عليه .



د - ولا تكون له حقوق الخصم أو واجباته .

هـ - وأن المحكمة لا تتقيد في حكمها بطلباته .

(راجع استئناف إسكندرية ١٩٤٩/٢/٢٨ مشار إليه، نقض مدنى ١٩٧٥/١٢/٢١ مجموعة النقض/٢٦-١٧٨٦-٣٣١- وانظر هامش من ٧٨-والى - الوسيط/مدنى)

فعلى هذا الأساس يضحى باطلا حضور المدعين للدعوى منذ أولى جلسات انعقادها، وأثراً لذلك فكافة ما ترتب على الحضور من دفاع ودفع وطلبات ضمنوها محاضر الجلسات، أو أيديت شفافة أو مكتوبة فهو باطل بطلاناً نطاقه النظام العام لتعلقه بما يتصل بالنظام القضائى الفارض هيمنته على الدعوى .

ثالثاً: عن الدفع ببطلان الإجراءات المتعلقة بإدخال (الآزم) وبطلان هذا الإدخال .

تنص المادة (١١٧ مراقعات) على أنه «الخصم أن يُنْخَل في الدعوى من كان يصح اختصامه فيها عند رفعها، ويكون ذلك بالإجراءات المعتادة... إلخ .

والقاعدة العامة وفقاً لنص تلك المادة أنه لا يجوز لأحد أطراف الخصومة أن يدخل فيها إلا من كان يمكن اختصامه عند بدئها، أو .. فى الحالة الخاصة المنصوص عليها فى المادة (٢٦ من قانون الإثبات) التى أجازت اختصام الغير لتقديم ورقة تحت يده مع مراعاة ما لتلك الحالة من

طبيعة مختلفة عن الأصل العام للمادة ١١٧ مرافعات . (راجع : والى - الوسيط / مدنى بند / ٢٠٩ ص ٢٨٢) .

وبما أن اختصاص الغير فى الدعوى هو فى طبيعته تكليف شخص خارج عن الخصومة بالدخول فيها فإن مشروعية هذا التكليف رهن بصدوره ممن يملك الحق فيه، فإن صدر ممن لا حق له فلا سند له من القانون ومن ثم فهو باطل (راجع : الدناصورى - التعليق على قانون المرافعات - المادة (١١٧ - ص ٢٢٢) .

وحيث تصدر نص المادة المشار إليها (١١٧/م) ما عبر عنه المشرع بكلمة (الخصم) القاطعة الدلالة على أن (الحق) فى اختصاص الغير أو إدخاله نطاق الدعوى لا يكون إلا لأحد أطراف الخصومة أو لمن ترى المحكمة إدخاله دون طلب (والى / المرجع السابق ..)

ومن جانب أن الغرض إدخال خصم ثالث فى الدعوى مبتغاه ما حصره الفقه فى تأصيله لحق صاحب الإدخال قبالة المدخل فيما يلى :

(أ) الحكم عليه بذات الطلبات المرفوعة بها الدعوى الأصلية ...

(ب) وإما .. ليصير الحكم فى الدعوى الأصلية حجة عليه ...

(ج) أو .. الزامه بتقديم ما تحت يده من أوراق منتجة فى الدعوى الأصلية ...

فإن هذا المبتغى (التشريعى) ورامه أنه يشترط لاختصاص هذا (الغير) أن تتوافر فى حقه الشروط العامة لقبول الدعوى .. إضافة إلى اشتراط أن يكون جائزا اختصاصه عند رفعها (الدناصورى - مشار إليه) .

وحيث تقطع أوراق الدعوى الماثلة - قطع يقين - بالحقائق التالية :

**الحقيقة الأولى :** وبيانها مفصّل عنه (قضاء) ومستقر في عرف الفقه القانوني ووجدانه - تلك الحقيقة أن المدعين في الدعوى (المسماة) بدعوى الحسبة ليسوا خصوما للمدعى عليه فيها .

(راجع استئناف الإسكندرية (الدائرة الحسبية) ٢٨ / ٢ / ١٩٤٩  
مشار إليه)

**الحقيقة الثانية :** وأساسها نفس أساس الحقيقة الأولى، ومؤداها :  
أن رافع دعوى الحسبة ينتهي دوره برفع الدعوى وتبعا لذلك فليست له حقوق الخصم أو واجباته .

(الحكم السابق الاشارة اليه) .

**الحقيقة الثالثة :** وأساسها ما نص عليه القانون كشروط للشرعية في الاختصاص (الغير) باشتراطه توافر الشروط العامة لقبول الدعوى في حقه - إضافة إلى شرط جواز اختصاصه عند رفع الدعوى، ومؤدى هذا الشرط وجود (ارتباط) بين القضية المعروضة وبين (الغير) المدخل، وأن تكون طبيعة هذا الارتباط كاشفة عن أن حقيقة الاندخال أساسها أن يكون (الغير) المدخل في مركز قانوني كان يتيح له أن يكون مدعيا أو مدعى عليه في الخصومة ذاتها منذ بدئها (والى- الوسيط من / ٢٨٢ مشار إليه - أيضا الدناصورى من ٣٢٢ مشار إليه)

وراء الحقائق الثلاث يبرز الأساس القانوني للدفع المبدئ ببطلان (إجراءات)، (إدخال) ، (الأزهر) استنادا على ما يلي :

(أ) أن طلب هذا الإدخال قد صدر ممن لا حق له فيه بالانحصار نطاق الخصومة في الدعوى على النيابة العمومية (كمدع) في مواجهة المدعى عليه كخصم لها .

(ب) وأنه بتقرير انتهاء دور المدعين في دعوى الحسبة برفعها يضحى باطلا مباشرتهم لتلك الدعوى ومن ثم (بطلان حضورهم) بجلساتها، وكأثر لذلك بطلان كافة دفعوهم ودفاعهم، وطلباتهم شفافة كانت أو مكتوبة ومنها طلب الإدخال المدفوع ببطلانه .

(ج) ويضحى أثراً لذلك باطلا حضور الأزهر في شخص ممثله الحاضر عنه بجلسة ٤/١١/١٩٩٢ إذ انبنى هذا الحضور على إجراءات باطلة .

(د) كما أنه بإنزال القاعدة العامة لما نصت عليه المادة (١١٧) مرافعات) والتي مؤداها : إن إدخال الغير أو اختصاصه رهن بوجود (ارتباط) بين القضية المعروضة وبين هذا الغير (والى / الوسيط من ٢٨٢. مشار إليه) ، على المركز القانونى التابع من دور الأزهر المحدد نطاقه في قانونه، لا يعطى هذا الارتباط بين الأزهر والقضية المعروضة إذ لا شأن للأزهر - بنص قانونه - بدعوى تطلب التفريق بين زوج وزوجة على ادعاء بأن مدعيها قد (استخلصوا) من قراءة (فكره) رده وأن لديهم من (أفتاهم) بأن وراء هذا الفكر ارتداداً عن الدين يبيح له طلب التفريق، اللهم إلا إذا كان وراء هذا الإدخال ما يحويه (القصد السيئ) الهادف إلى الزج بالمؤسسة الدينية/ الأزهر في مواجهة مع النظام العام للدولة تقويضاً لأسس البناء

فى (المتواجهتين) .. نارا يصطلى بها (الوطن) وتتهار فى سعيها دعامه.  
وموطن (سوء) القصد أن المدعين فى تلك الدعوى على علم بانقطاع الصلة  
بين الأزهر ودعواهم، أيضاً، فهم على علم بركيزة هذا الانقطاع من  
القانون.. ورغم ذلك .. استباحوا المغالطة القانونية فى سبيل الهدف المبتغى  
(أصلاً) من إقامتهم لتلك الدعوى .

رابعاً: عن الدفع بعدم جواز سماع الدعوى لمخالفتها لمبادئ الشريعة  
الإسلامية

إحالة إلى القسم الثانى من الدفاع - الدعوى من نطاقها المعرفى .

خامساً: عن الدفع بعدم قبول الدعوى لعدم استناد الحق المؤسس عليه  
إقامتها لقاعدة قانونية تحسويه وتسبغ حمايتها عليه . نداخلية :-

كشف المدعون عن طبيعة (الحق) القائمة عليه مزاعمهم فى الدعوى  
المطروحة بتضمينهم صحيفتها ما نصه : فهى دعوى تدافع عن حق من  
حقوق (الله) تعالى، وهى الحقوق التى يعود نفعها على الناس كافة لا على  
أشخاص بأعينهم . (البند سادس - صحيفة الدعوى ص ٩) .

ودعوى - (كتلك ا) تعج بعويل التكالى الذى غايته استئثار عطف  
(العامه) - المغيبين بالخطاب الدينى (النفعى) المنسوب للإسلام زوراً،  
الضامعين فى رحاب (فتاوى) فقهاء السلطة الجاشمين على صدر التاريخ منذ  
ساعات الفصل فى الصراع بين على ومعاوية... دعوى كتلك، ينادى

صحابها بأن (الناس) قد ارتدوا وكفروا وفارقوا جماعة المسلمين دون سند  
يبيح لهم اقتراح هذا (الإثم) إلا .. بعض فتاوى أبناء الصلاح (المعاصرين)  
من أحفاد قتلة أبي حنيفة والسهروردي والحلاج وحارقي كتب ابن رشد ،  
هى فى حاجة منذ الوهلة الأولى لإطلاقتها (المقيدة) على أرض الواقع (المسلم  
المعاصر) إلى الدفع بها ثانية إلى مختبئها (الجدث) الذى سيقى إليه فى  
أكفان منبئها الكئيب تحت ضغوط البدايات الأولى للاستنارة فى الخطاب  
الدينى - تلك البدايات المتكالب عليها (الآن) تمزيقا لأوصالها بإضافتها  
(لدائرة المكاره) فى وجدان المسلم-الكفر والارتداد -، فإن لم تغلغ تلك  
الإضافة فى (الزجر)، فهناك (إضافة) أخرى وراها (القتلة) - ممن أوقفت  
آليات تفكيرهم فانتقلوا إلى ساحة التنقيب الكامل حيث تتراعى (صكوك  
الغفران) الممنوحة لهم (أبسطة) يعبرون بها إلى النعيم الأبدى - ينتظرون  
الإشارة ! .

وبالتنقيب عن الجذور استطلاعاً لركيزتى الإضافيتين - ما حاويتها  
المكاره، وما وراها القتل - تطل نفعيتان،

اولاهما :- محلية الجذور، عربية الهوية ، معينها ما يصب فيه  
(النفط) عانده حيث لا بقاء (لشيوخ) آباره و (ملوك) أرصدته إلا من خلال  
(حاكمية) تدعى بأن الله هو (شارعها) لتتمكن من الرقاب استناداً إلى  
التأويلية (الفاسدة) للنص الكريم : إن الحكم إلا لله، يساندها فقهاء الدينار  
والدولار وصكوك المضاربة وشركات الأموال، أولئك الذين يرفلون فى النعيم  
- يسكنون القصور ويركبون (الاشباح ! ) ويعالجون فى بلاد (الكفرة ! ) ..

وثانيتهما : عالمية الجنور (غريبة) المنبت، يغذيها (موروث) لا يرى فى الإسلام سوى (السيف والزناز والجزية) بما يفرضه تخيل هذا الشبح المخيف من استعداد وعدة ليس منهما فى مفهوم المعاصرة حربا صليبية جديدة - وإنما الذى منهما هو إعادة إعداد (المطبخ) الدولى - المالك أصحابه فعالية القرار- ليعمل باليات حديثة يتحكم فيها (ريموت) الإزاحة و(ريموت) الانهيار «الذاتى» الذين (كبسلا) لنا الفكر السلفى فى تنظير جديد تناولناه طواعية لننتقل إلى نطاق مسيرة الراء متوقفين على نقطة (ثبات) أخذة الغوص فى هاوية المتروك دخولا فى نطاق الحتمية - التى لم يعد هناك من يجهلها (سوانا ! ) - من يتوقف يموت !

وأساس المواجهة لما تضمنته تلك الدعوى من أسس (بنايها : الفكرى والقانونى) قائم على ركيزتين، أولاهما (معرفية) الإطار نحيل فى تناولها إلى القسم الثانى من هذا الدفاع لتتناول فيما يلى الدفع المطروح من خلال ما يصله بالدعوى من ناحية، وبالقانون من ناحية أخرى .

**حماية القانون للمركز الواقعى - الحق الموضوعى - رهن بوجود قاعدة قانونية تحميه .**

ما دامت الدعوى وسيلة لحماية حق أو مركز قانونى، فإنها تفترض لوجودها سبق وجود حق أو مركز يحميه القانون (والى، الوسيط/مدنى بند ٣٣ من ٦٩) هو المسمى بالحق الموضوعى فى الدعوى ، وهو حق لا تحميه الدعوى لطبيعته المجردة ، وإنما حمايتها له مستمدة من وجود قاعدة قانونية

تحمى مصلحة من يدعى الاعتداء على حقه، فإن لم يكن هناك وجود للمل هذه القاعدة القانونية فلا ينشأ الحق في الدعوى (المرجع السابق ص ٧٠ مشار إليه).

أيضا فإن حماية هذا الحق عن طريق الدعوى رهن بثبوت وقائع معينة تنطبق عليها القاعدة القانونية المجردة . وذلك يعنى وجود رابطتين ترتبط بهما الدعوى بالحق المطالب عن طريقها بحمايته، إحداهما تتصل بالقاعدة القانونية الحامية للمصلحة المدعاة، وثانيتهما تتصل بالوقائع المستند منها ما يوجب تحريك القاعدة القانونية الحامية .

فإذا ما تنازعت الرابطتان نطاق الأسبقية في دعوى كان السبق لما يتصل بالقاعدة القانونية الحامية، ذلك على أساس أن المسألة القانونية المجردة تعرض قبل المسألة الواقعية، لأنه إذا لم توجد القاعدة المدعاة فلا معنى لإثبات الوقائع التي تنطبق عليها هذه القاعدة (المرجع السابق ص ٧١).

ويتخلف الحق في الدعوى بما يتعلق بشروط نشأته أو انقضائه، فإذا كان من شروط النشأ أنه إذا تخلف الحق الموضوعي المطلوب حمايته بسبب عدم وجود قاعدة قانونية تحمى مصلحة من النوع الذي يتمسك المدعى بحمايته، أو .. إذا كان ظاهر الدعوى مفصحا بعدم وجود اعتداء على الحق الموضوعي، كما لو رفعت دائنية قبل حلول أجل الدين (المرجع السابق ص ٥٤) فإن إعلان الرغبة إلى المحكمة بعدم قبولها مؤد إلى امتناعها عن النظر فيه إذ يكفي أن يكشف ظاهر الدعوى عن تخلف الحق فيها لتحكم المحكمة بعدم قبولها .



ويتخصص الدعوى - موضوع هذا الدفاع - تلمسا لرابطتى حماية الحق المطالب عن طريق تلك الدعوى بحمايته مساكا (بالحق الموضوعى) من ناحية و (بالقاعدة الحامية) من ناحية أخرى ، تفاجئنا تلك الدعوى بأفصاح تقطع فيه بأن نطاق الحق الموضوعى فيها (معدوم) ، وهى بذلك قاطعة علينا طريق استطلاع القاعدة الحامية ، إذ لا يعرف (القانون) .. أيضا ولا (الدين) قواعد حامية للحقوق المسماة (بحقوق الله) إلا فيما جاء به (الفقه) الذى لم يقل أحد بأنه كان (وحيا) أو قول (نبي) بما لا يباعد بيننا وبين نقده، بل .. وحتى (رفضه)، لذلك سنتناول هذا الحق من جانبيه، الدينى ثم القانونى .

### إشكالية طبيعة الحق فى النطاق الدينى

#### معياران لفضها

#### (أ) معيار طبيعة الوحدة الإدراكية .

الإدراك أداة اتصال الكائن الحى بما حوله، وهى الإنسان لا يقتصر الإدراك على اتصال الفرد بما حوله فقط، وإنما يمتد ليصبح وسيلة للاتصال بمكنونه الداخلى / عالم ذاته - فينفرد بذلك عن باقى الأحياء بقناة إدراكية داخلية يركز فيها الإدراك على وحدات إدراكية متصورة / مصنعة عقليا - ومؤدى ذلك أن الإنسان - ربما، يكون الكائن الوحيد القادر على إدراك ما حوله، والمستطيع إدراك ما بداخله .

على أن إدراك الإنسان للوسط / المحيط الخارجى - يفاير فى طبيعته إدراكه للمحتوى الذاتى من ناحيتين :

أولاهما: إن وحدات الإدراكية الوسطية / الإطار الخارجى - يمثلها واقع كائن، لذلك فهى وحدات إدراكية حقيقية لا محل لافتراضها أو تصورهما، عكس الحال فى الإدراكية الذاتية المرتكزة على وحدات إدراكية تصويرية قد تصدق إن صادفت لها نظيرا واقعيا وقد لا تصدق إن انعدم من الواقع هذا النظر .

ثانيتها: وبما أن (مسار) الإدراكية يبدأ من نقطة الإثارة فى الوحدة المدركة لينتهى عند موطن إدراكها فى الدماغ البشرى (راجع : د / جمعة سيد يوسف - سيكولوجية اللغة - عالم المعرفة (١٤٥) ص ١٦٧) مارا بقناة إدراكية يحدد طبيعتها واتجاهها كنه المدرك ذاته، فإن الإدراكية فى نطاق المدرك الكائن إدراكية (حسية) تجرى عبر قنوات الحس المعروفة ، كأن يدرك المرء ما يراه أو يسمعه أو يحسه .. الخ، ووراء ذلك أن مسار الإدراكية لمثل تلك المدركات الخارجى، وذلك عكس ما عليه الحال فى نطاق إدراك المتصور، إذ تقع الوحدة المدركة فى نطاق (تصور) داخل المحتوى الذاتى بما يستلزم إدراكها قناة داخلية ذات طبيعة (نفسية) .

على أن أهم ما تعطيه طبيعة المقابلة بين الإدراكيين أن طبيعة الوحدة الإدراكية المحسوسة مفصح عنه بكيان قابل للتحيص والاستقراء قطعاً للخلاف حوله، بينما طبيعة الوحدة الإدراكية (المتخيلة) عارية عما يمكن به نقل الإدراكية (بما هى عليه) من شخص لآخر - ذلك، لاختلاف آليات التصور من إنسان لإنسان، من ناحية ، ومن ناحية أخرى - على أساس من أن تلك التصويرية (مفترضة) وليس لها على أرض الواقع نظير يمكن (حين الخلاف) المطابقة عليه .

وبما أن (حق الله) بطبيعته متصور «غيبى» عقائدى يرتكز على إدراكية نفسية يختلف حالها من شخص لآخر اتصالا بإيمانه بمعتقد من ناحية، واتصالا بقدراته (العقلية) من ناحية أخرى، فقد تركت عقائد السماء (كلها) هذا الحق لله - لتحدد (العقيدة) نطاقه، ويتكفل صاحبه - جل جلاله - بحساب من يتعدى حدوده.. قال خالد بن الوليد للنبي : وكم من مصل يقول بلسانه ما ليس فى قلبه، فأجابه النبي : إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم . (رواه البخارى - ابن كثير - البداية والنهاية - دار الفند العريى - م / ٢ ع ٢٢ ص ١٢٦) .

على أنه لا يغير من هذا القول مقولة (الفقه) بأن (الحدود) قد اقترنت فى التاريخ الإسلامى بعقوبات (دنيوية) بينما الحق فيها (الله)، إذ لا تعرف شريعة الإسلام (حدا) لا يتصل فيه الحق بالناس سوى المزعومة (المفتراه) بحديث آحاد كُتِبَ الباحثون رواته من ناحية، وأثبتوا تعارضه القاطع مع كتاب الله من ناحية أخرى- (حد الردة)- (راجع : د / صبيح منصور - حد الردة ص ٢٢٠، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١٤٨٢، ١٤٨٣، ١٤٨٤، ١٤٨٥، ١٤٨٦، ١٤٨٧، ١٤٨٨، ١٤٨٩، ١٤٩٠، ١٤٩١، ١٤٩٢، ١٤٩٣، ١٤٩٤، ١٤٩٥، ١٤٩٦، ١٤٩٧، ١٤٩٨، ١٤٩٩، ١٥٠٠، ١٥٠١، ١٥٠٢، ١٥٠٣، ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٦، ١٥٠٧، ١٥٠٨، ١٥٠٩، ١٥١٠، ١٥١١، ١٥١٢، ١٥١٣، ١٥١٤، ١٥١٥، ١٥١٦، ١٥١٧، ١٥١٨، ١٥١٩، ١٥٢٠، ١٥٢١، ١٥٢٢، ١٥٢٣، ١٥٢٤، ١٥٢٥، ١٥٢٦، ١٥٢٧، ١٥٢٨، ١٥٢٩، ١٥٣٠، ١٥٣١، ١٥٣٢، ١٥٣٣، ١٥٣٤، ١٥٣٥، ١٥٣٦، ١٥٣٧، ١٥٣٨، ١٥٣٩، ١٥٤٠، ١٥٤١، ١٥٤٢، ١٥٤٣، ١٥٤٤، ١٥٤٥، ١٥٤٦، ١٥٤٧، ١٥٤٨، ١٥٤٩، ١٥٥٠، ١٥٥١، ١٥٥٢، ١٥٥٣، ١٥٥٤، ١٥٥٥، ١٥٥٦، ١٥٥٧، ١٥٥٨، ١٥٥٩، ١٥٦٠، ١٥٦١، ١٥٦٢، ١٥٦٣، ١

عليه وسلم، فجاء رجل قال : يا رسول الله، إنني أصببت حداً فائقه على - قال : ولم يسأله عنه فحضرت الصلاة فصلى مع النبي، فلما قضى النبي الصلاة قام إليه الرجل فقال : يا رسول الله إنني أصببت حداً فائق ما في كتاب الله، قال : أليس قد صليت معنا ؟ قال نعم . قال : فإن الله عز وجل قد غفر ذنبك، ولم يقم عليه الحد الذي اعترف به (محمود شلتوت - الإسلام عقيدة وشريعة ص ٢٠٠ مشار إليه).

كما أنه من الثابت أنه إذا توافرت ضرورة تمنع من إقامة الحد، امتنعت إقامته، وقد فعل الرسول ذلك حين نهى عن قطع يد السارقين في الغزوات حتى لا يلتحقوا بالمشركين فمنع بذلك أمير الجند من إقامة الحدود (محمد أبو زهرة - أصول الفقه - دار الفكر العربي ص ٢٧٠) وليس معقولاً، ولا في نطاق التصور أن يكون (الحق) في الحد (لله) وأن تكون عقوبة هذا الحد موصولة بحق الله فيه ثم لا ينفذها النبي ويأمر بمنعها. الذي في نطاق التصور - هدياً من تطبيق النبي للقاعدة أن الحق المتصل بالله في الحد - باعتبار جريمة الحد سلوكاً قد نهى الشرع عنه - مرجعه لله صاحبه يسقطه بالتوبة أو يغفره، أما حق الناس فهو من حق الناس تنظمه وتحميه قواعد التشريع الحاكمة لسلوكهم - حتى حين كان الرسول هو المطبق لقواعد حماية السلوك في جماعته (المسلمة) كان له الخيار أن يأمر بتطبيق القاعدة أو بعدم تطبيقها، بما يقطع بأن هذا التطبيق كان منصبا على علاقات يتصل فيها (الحق بالناس) وليس (بالله) الذي لا يملك الرسول الأمر بعدم تطبيق ما يتصل بحقوقه .

وخلاصة تلك المعيارية - الوحدة الإدراكية - أن ما يتصل فيه (الحق) بوحدة إدراكية طبيعتها، معطيات تخيلها / تصورهما، وقناتها الإدراكية، موصول التصور بمعناه في العقل، لا يمكن إدراجه في نطاق ما يحكمه التشريع / الدين - قواعد وجزاء ، بعكس ما موصول إدراكيته علاقة صاحب الإدراكية بوجوده، إذ ينبرج تحت العلاقة تلك ما يتحكم في السلوك الفارض تدخل القاعدة القانونية العامة إن اخترق هذا السلوك نطاقها .

#### (ب) معيار اتجاه العلاقة في الحق

الشرعية من نطاق الفقه أحكام، والأحكام بمنظور هذا الفقه هي : القواعد التي تنظم بها العلاقة بين المرء وخالفه، أو بين المرء ونظيره (محمود شلتوت - الإسلام عقيدة وشرعية ص ٤٨١)، ووراء ذلك أن العلاقة تلك هي غاية الحكم الشرعي (في نطاق الشرعية :- الأحكام الشرعية ثمرة لعلم الفقه والأصول حيث ينظر علم الأصول إلى مصادر تلك الأحكام ومناهج التعرف عليها، بينما يتناولها علم الفقه من حيث استنباطها - راجع : محمد أبو زهرة - أصول الفقه ص ٢٣)، ومن واقع أن العلاقة تلك (محكومة) فوراً يقف (حق) ومن خلالها يشخص (عمل) يجسدها ويخضعها لما هي محكومة به من قواعد .

ولأن الأعمال هي (الأوعية) لتلك العلاقة، فضلاً عن أنها مظهرها القابل للإمساك به، فمن طريقها يمكن التعرف على (مسار) الحق من خلال قناة العلاقة المحركة له، فتتضح (طبيعة) العمل كاشفة عن العلاقة -

موضوع الحكم الشرعى - من ناحية، وعن اتجاه مسار الحق خلال تلك العلاقة من ناحية أخرى .

غير أن الفقه - الإسلامى - فى عنايته بتلك الأعمال لم يعط طبيعتها ما تستحقه من أهمية، إذ كل الأعمال فى نطاق ما يعنى به محكومة بالشرع/الدين - بينما أخرج العلاقة القائم عليها مدار العمل من نطاق بحثه فاختلطت فى منظوره أعمال «العقائد» بـ «أعمال المعاملات» ذلك رغم تقريره بأن حاوية الحق تضم إلى جانب (حق الله) حقاً (للناس) . راجع : محمود شلتوت - الإسلام شريعة وعقيدة - ص ٢٨٨ وقارن - أبو زهرة - أصول الفقه ص ٢٥ مشار إليه . فباعد ذلك بين هذا الفقه وبين إدراك كنه العلاقة الدائر فى نطاقها الحق والكاشفة عن اتجاه مساره .

وتظهر أهمية الكشف عن تلك العلاقة فيما تعطيه طبيعتها من تغاير طبيعة أعمال (العبادة) الدائرة فى نطاق الحق الشرعى - الذى هو لله - عن أعمال (التعامل) الدائرة فى نطاق الوجود الإنسانى المتجه فيها الحق إلى الناس من جانبيين :

أولهما: أن طبيعة العمل (العبادى) كاشفة عن علاقة مستورة (الكنه) ينفصل فيها الجوهر عن المظهر بحيث لا يؤدى السلوك المفرغ فيه العمل إلى تلازمية بين الجوهر والمظهر، فقد تؤدى الصلاة فيكشف (سلوك) أدائها (العمل العبادى) عن المظهر بينما تظل حقيقة الجوهر مستورة، إذ لا تكشف أداء الصلاة بذاته عن حقيقة (إيمان) المصلى بها .

وراء ذلك أن العلاقة - وهى النطاق الكاشف عن مسار الحق - غير مفسح عن (حقيقتها) بالسلوك (الكاشف) فيما فيه الحق لله من أعمال

العبادة بما لا يمكن معه إمساك هذا الحق وضبطه لتشريع القاعدة الحامية له .

وثانيهما: أن قواعد التشريع (إسلاميا كان أو غير إسلامي) ما وضعت إلا لتنظيم السلوك الانساني القائم فيه الحق على علاقة ظاهرة يمكن إيقاع القاعدة الحامية للحق عليها، وليس معنى أن الدين إذ يأمر بإفراغ السلوك (كله) في نطاق من مكارمه الأخلاقية المثالية أنه يتغى بذلك ضبط هذا السلوك بقواعد مستمدة منه، ذلك لأن مرجوع هذا الأمر الديني ليس إلا التعريف بالإطار (العلائقي) في غايته المثلى .

وحيث تقع (الردة) - الاعتقاد وليس الحد - في النطاق «العقائدي» متصلة بحق هو (الله) فإنها من واقع نطاقها، زمن واقع طبيعة الحق المتصلة به تدور في إطار ما حجبته صاحب الحق فيها عن التناول مختصا به (ذاته) قاطعا على من يريد اقتحام الدائرة (الممنوعة) طريقه حتى ولو كان (نبيه) الكريم : أفانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين (محمود شلتوت - الإسلام عقيدة ... ص ٢٨١ مشار إليه) .

فإذا ما أنزلت القاعدة - حيث لا يوجد نص لا توجد دعوى - على النطاق المطروح من خلاله الدعوى الماثلة انزاحت تلك الدعوى إلى حيز عدم الالتفات إليها باعتبارها حاوية (معدوم) ليس في القانون ما يبيع تناوله، إذ يخلو - القانون - على نطاقيه (العام) وما يتصل (بمسائل الأحوال الشخصية) من نص يفرض حمايته - قانوناً أو شرعاً - على ما يسمى

بحقوق (الله) المتحصل بها الحق المطالب بحمايته فى مطروحة الدعوى  
الكاذبة ! .

تذركية ..

فى نطاق المقارنة بين (الأحكام الشرعية) فى الفقه (الدينى) وبين  
(علم) القانون .. إحالة إلى الجزء الثانى من هذا الدفاع .

**سادسا: فى موضوع الدعوى .....** برفضها .

إذا كان من شرائط وجود الدعوى : ثبوت وقائع معينة تنطبق عليها  
القاعدة الحامية فإن ثبوت الوقائع فى حد ذاته ليس باعثا على تحريك قاعدة  
الحماية المطالب بتطبيقها، وإنما يستلزم هذا التحريك أن يواكب (ثبوت)  
الوقائع تلك ما يضمنها اعتداء على الحق المطالب بحمايته .

وعلى هذا الأساس سنتناول الدعوى المطروحة بادئين استعراض  
وقائعها (الكاذبة) حصرا لها فى (عموميات) خُطَّ على أساسها نسقها  
العالم، وذلك من واقع محتوى الصحيفة وبذات ترتيب الوقائع فى منهج  
العرض المدعى؛ فالدعوى - تسع صفحات - قائمة على ادعاء بثبوت (أربع  
وقائع) فى حق المدعى عليه الأول أفاضت فى تفصيلها (البند) الأربعة الأول  
لتكون أساس القاعدة فيما تم بناء البند الخامس عليه ليعقب ذلك بيان هوية  
الدعوى وما ترمى إليه .

وما دنا قد بدأنا بالحديث عن (الوقائع) موضحين أن عين القاعدة  
القانونية الحامية للحق لا تنظر إلى تلك الوقائع من زاوية (الكون / الثبوت)



بقدر ما تنتظر إليها من زاوية الاعتداء على حق ، لذلك سنتناول الوقائع الأربع الموصل عليها في الدعوى والحاوية لبناء نسقها العام من جانب ثبوتها من ناحية، ومن جانب ما يصلها بالحق المدعى بالاعتداء عليه والمطالب بحمايته من ناحية أخرى .

دلائل الفساد فيما تأسس عليه البند الأول،

#### بصحيفة الدعوى

تناول البند الأول من صحيفة الدعوى مؤلفا للمدعى عليه عنوانه «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» فعرف بالكتاب في (سطر ونصف) لينتقل من هذا التعريف (المخل) إلى كتاب آخر يعارض فيه (مؤلفه) صاحب الكتاب - المطعون في دينه - المدعى عليه .. وبالرغم من أن استطلاع البدايات كاف بطبيعته - دون حاجة لإضافة إليه - لمقت تلك الدعوى وكراهيتها ، فإنه بالإحافة لذلك يكشف عن وجه الزور فيها إفصاحا عن الغرض المبيت من ورائها . فالبدايات تلك، قاطعة الدلالة على أن المطروحة ليست (دعوى) وإنما هي (قميئة) البس لباس التقاضي، مقنعا (بمظهر الدعوى) لغرض في نفس يعقوب أصبح الإفصاح عنه تزييدا، إذ الكافة على دراية به .

وللإيضاح - في بساطة - فالدعوى تطعن المدعى عليه في دينه، تتهمه صراحة وعلنا وعلى نطاق الكافة - ليس في مصر وحدها، بل في

جميع بلدان العالم شرقاً وغرباً - بأنه قد ارتد عن دينه، وفارق ملة أبويه خارجاً عن جماعة المسلمين، عاقاً للإسلام متمرداً عليه بما يبيع (جز) رأسه الفاسد، فإن لم يكن (جز) الرؤوس مستطاع - فى نطاق الحاضر - لهيمنة الدولة (العلمانية) ربيبة الشيطان فلا أقل - على نطاق الحاضر أيضاً - من إلباسه (زنار) مخالفة الملة والطواف به فى الأسواق يتقدمه قارع الطبل ومنادى (الوالى) بينما يحيط به السابلة يقرعونه (...). ويبصقون عليه فى رحابات إطلالات (الجوارى) من منمنمات المشربيات على الجانيين .

أسف، فليست تلك من صفحات ما سطره الجبرتى وصفا (لتجربة) جرت فى قاهرة المعز أو حارة الإخشيد أو قطائع المالك وهم صنوف ومن كل فج، وإنما هى حقيقة تعيشها قاهرة القرن الحادى والعشرين، و (ينعم) بالتجربة فيها أستاذ جامعى كل ما جناه أنه قرع ناقوس الإفاقة - وفى ضميره، أرض تبور، وأمة تحتضر .

وراء التجربة تلك - ربما وراء الرأس الذى أينع وحان فى (المستور) بالدعوى قطافه - أن ذاك المطلوب رأسه قد تجرأ فأعمل عقله فاستبانته له أسباب (العلة) التى خلّف توارثها أن أصبحت (خلايا) أجسادنا حاملة لصفاتها - ورثاها وسنوّثها - إن لم يكن فى المتاح أن نملك يوماً أداة استئصالها - نبتكرها، أو تعطى لنا ...

(تجرأ) المدعى عليه - تاركا لعقله أن يعمل - فأمسك بفكر (الشافعى) - الذى لم يدع أن وحيا كان يخاطبه، أو أن السماء كانت على صلة به - معيدا قراءته بأسلوب علمى تخطى عصر (البرجانية) فى الإمساك بمستور الدلالة فى النص ليقول لنا باختصار - منا - بأن

الشافعى لم يكن « وسطياً » بين فقهاء الرأى وفقهاء النقل، وإنما كان (منحازاً) - ربما نون أن يدعى - للقرشية العربية التى ينتسب إليها، عارضاً أدلة هذا الانحياز فى تأصيل علمى لا شأن له بدين، ولا علاقة له بدينيا .

و (فاجعة) الأثافى - ليس هناك خطأ - كامنة فى (مزل) التلغيفية المعنونة (أولاً) فى صحيفة الدعوى، وموطن هذا الهزل أن المدعين (يكفرون) المدعى عليه (الرأى قال به) فى مؤلف أصدره مستبدلين على كفره (برأى آخر) قاله من لم يرق له الرأى المخالف !

تصدر أسانيد التكفير فى البند (أولاً) عبارة : وقد أعد الأستاذ الدكتور ... (تقريراً) - كذا - عن هذا الكتاب ذكر فى مستهله أنه يمكن (تلخيص) محتواه فى أمرين .. الخ ..

نحن إذن حيال (تقرير) يحتوى (تلخيصاً) يحتوى تكفيراً ... إلخ المتتالية المعروفة، وكأنى بأصحاب الدعوى قد ظنوا أن (الكل) قد فقد عقله فاستباحوا الساحة يهيلون عليها نثار التلخيص (المسلم) للتفصيل (الكافر) على غير إدراكية بالبدئية القائلة : تلخيص الخطاب خطاب آخر !

وبدون الدخول فى تفاصيل أجزاء التلخيص المساقاة تدليلاً على كفر المدعى عليه - إجلالاً لساحة العرض، وإحساساً بقيمة الوقت ! - فما احتوته تلك التفاصيل قاطع الدلالة على أن وراها ، إما من أساء فهم النص وإما من لم يفهمه ..

فالتحرر من (سلطة النص) ليس هو (التحرر من النص) إذ النص

فى حد (ذاته) ساكن لا سلطة ولا سلطان له وهو بذلك يستمد سلطته أو (سلطانه) من خلال تفاعله مع بيئته .

وتفاعل النص مع قارئه أو الموجه إليه يخضع لعدد من العوامل، منها ما هو ذاتى ومنها ما هو خارجى، منها ما يتصل بفهم المعنى ومنها ما يتصل باللغة المعبرة عن المعنى. على أن وراء ذلك كله يوجد الإطار الفكرى العام العامل فى نطاقه النص بما يحتويه من نماذج إرشادية وقطيعات بين المراحل / إستمولجية - بما مؤداه أن سلطة النص ما هى إلا (مضاف بشرى إلى النص) ، فالنص - فى الكتاب أو السّنة - واجب القداسة، ومضاف النص فيهما - سلطة - لا قداسة له إذ هو إنسانى النشأة متغير الطبيعة .

فإذا ما كان (الشافعى) قد كرس فكره لإلباس النصوص سلطانها - (سلطتها) - من خلال منظور لا يرى النص سلطانا الا فيما أضافته إليه (قريش) بما وراها من بيئة، وفهم لغة، وثقافة ينحصر إطارها فيما احتواه مكانها من مكة - ناهيك عن منعزل الجزيرة بما يعج به من خيال وتواتر أساطير - فإنما يكون بذلك. قد (جمد) سلطان النص على أعتاب (القرشية) حائلا بينه وبين خطاب جديد - متجدد - تفرضه طبيعة التثامى فى المعرفة، نجتاز به - نحن المسلمين - إلى المستقبل نون استجداء من أحد !

تلك خلاصة - مقصورة - لما قاله نصر أبو زيد فى كتابه، ولو أن المتاح كافٍ لأوردنا بيانا وافيا لمحتوى مؤلفه المطعون عليه بالكفر - فربما توارت بعض الوجوه إن هى أدركت صحيح موقعها، أهل يعيد الطاعنون القراءة، وقلوبهم خالية من الغل ! .

بقيت إضافة تتعلق بالجزئية (ج) من البند (أولا) تلك التي تنكر فيها الدعوى على المدعى عليه ما قاله ردا على حديث الشافعى عن الدلالة فى النص مخطئا له منظوره إلى الكتاب الكريم حين حاول فى تليفقية ظاهرة التدليل على أن كتاب الله يحتوى حولا لكل المشاكل أو التوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع (ص ٤ - صحيفة الدعوى) إذ ترى (الدعوى) أن فى تخطئة (منظور الشافعى) كفر، على سند من أن الصحيح هو ما قال به الشافعى بدليل يسوقه المدعون من كتاب الله فى الايتين الكريمتين . ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء (النحل ٨٩) (اليوم أكملت لكم دينكم) .. الخ.

وفى سبيل رد تلك المغلوطة ، فتلك (دعوة) نوجهها لأصحاب هذا الفكر بإعادة قراءة الآيات قرينة بأسباب نزولها من ناحية، ومن ناحية أخرى بإعادة (رصد) الدلالة فى الجملة الباسطة سلطان دلالتها على البيان فى الآية ونصها . وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين - للوقوف على حقيقة أن المراد بكلمة (تبيانا لك شيء) على اتصال بما محله الهدى والرحمة بما نطاقه (العقيدة) بعيدا عن (أبحاث الفضاء) و (هندسة الوراثة) اللتين لم يتنزل كتاب الله لبيانها ! .

#### ( مفهوم النص )

بين (السليم) و (السقيم)

عابرة ..

ليس فى الزمن الردىء وحده تكثر (الفوغائية) وليس فى الأميين وحدهم يكثر (الجهلاء) .

## مفتتح ..

قرأت يوما : وما أنه ليس متاحا، أو في نطاق المتصور، أن يقف الإنسان يوما خارج (الكون) لإدراكه من نقطة خارجة عنه، كذلك فمن غير المعقول أن يسعى الإنسان للوقوف على حركة هذا الكون من خلال (علاقة) بينه وبين كون (آخر) ليس في المتاح الآننى المعرفى تصور لوجوده، فليست هناك وسيلة لاقتحام هذا (الغموض) إلا بمحاولة الوقوف على مكوناته.. فمن هو على علم (بطبيعة) الشيء ليس في حاجة إلى إدراكه (حسيا) كى يستطيع تفسيره (توماس كون - بنية الثورات العلمية - ترجمة شوقى جلال - عالم المعرفة - ١٦٨هـ / ٢٧١) .

وتعجبت (حين فكرت!) في الكيفية التى يحتفظ شريط السيليلوز المغنط (بالصوت) المسجل عليه متسائلا أ يكون الصوت المسجل على (شريط الكاسيت) هو بذاته الصوت / اللفظ الخارج من بين الشفتين (طبيعية) و(كلها) ؟

وبخلت نطاق (الذهول) حين عرفت بأن (صفات) الكائن الحى - من طول وعرض ولون وشعر وأحداق، بل وصحة ومرض الخ ما يميزه عن غيره - (مكتوبة) على (شريط مجهرى) تحتفظ به (الخلايا) فى جسده (أ) ، وكان مبعث الدهول أنى طفت أتصور الكيفية (المكتوبة) بها تلك الصفات على الشريط (اللامرئى) مستعبدا عن التصور أن يكون (لون بشرية الزنجى) قد احتواه (شريطه الشففى) على هيئة (نقطة سوداء)، إذ كيف يكون الحال هو ذلك فى احتوائية الشريط (اللوليى) حين يتعلق الأمر بطول (الكائن) أو (موروثه من الأمراض)، أ يكتب على الشريط (مثلا) : طويل، ويصيبه فى سن

الستين (فالج)، وهل تتعدد (لغات الكتابة ! ) على شريط الشفرة بتعدد أماكن (إقامة) الكائن، فهذا شريط شفرة مكتوب بالعربية لأن صاحبه عربى، وذاك (ذاك) فرنسى .. إيطالى الخ ما على الأرض من أجناس ؟

فلما استطلعت الامر من (متخصص) توقف رأسى عن (الدوار) إذ أدركت أن وراء ما كنت أقيم به (العلاقة) بين (كون وكون آخر) من نقطة خارجة عن الكونين مستقرها فى الرأس (الجاهل ! ) الذى قصر عن إدراكية (التفاير) بين ما بينهما العلاقة. فلما قرأت كتاب الدكتور نصر - المدعى عليه - (مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن) أشفت على صاحبه غاية الإشفاق .. إذ كيف تصور وهو يضع كتابه أن الأرض قد خلت من جهلائها، بل كيف طاولته نفسه أن يخاطب بلغة (الحاضر) عقولا تعيش فى (قبور) الماضى، تأبى أن تُسمى (الأسطورة) بالأسطورة ! ، إذ كيف (تنهار) دعائم الحلم السندسى المخلَق بالأسطورة فى رحابه بون رد فعل ؟

(أ) نعم . تصور أن اللوح المحفوظ يحتوى (كتاب الله) بذات (طبيعته البشرية) أسطورة .

فالوجود الإلهى فى نطاق (مطلق) لا مجال فيه (لأبعاد) المحصور من (مكان وزمان رهينة)، فالله - جل جلاله - إن استوى، فهو وحده الذى يعرف كنه هذا الاستواء (لوجوده هو الآخر فى نطاق المطلق)، وإن قال (على العرش) فطبيعة هذا العرش هى الأخرى مطلقة لا يحتوئها استيعاب كائن ليس من إمكانياته تصور المطلق أو إدراكه والخطاب فى النص الكريم (استوى على العرش) شفرى (لكنه) يحتوى على دالتين، إحداهما : متصلة

..(بالمطلق) فى كنه الخطاب، وتلك بعيدة عن التناول مجبوبة عن (التصور) إذ لا يحتوى المطلق أبعاداً (فوقية) أو (تحتية)، (محمولة) أو (محاطة)، وثانيتها : متصلة بالمخاطب البشرى تطبيقاً به فى نطاق أقصى التصورية (للعظمة) و (التفرد) و(الامتلاك) إبعاداً لهذا (المخاطب البشرى) عن نطاق المحجوب عنه من ناحية، ووصلاً له بهذا النطاق فى حدود بشريته من ناحية أخرى ..

غير أن السلف - بعض فقهاء الكلام - حين أضناهم الجهد فى الوصول إلى المستحيل (اختراق المطلق) حاولوا (تصوره) فى نطاق محصور الزمان والمكان والهيئة، فاكتظ (التراث) - ليس التراث من الدين - بتصور (العرش) على هيئة (كرسى)، كذلك بتصور (الحمل) و (الثمانية) على أبعاد مكانية تحتوى المعبود وتحدد مكانه، فاستقامت فى الذاكرة (أسطورة) هى (الكفر) بعينه، وتلك هى ما حاول (الدكتور نصر) إمساكها والتنبيه على خطورة بقائها فى (الخطاب الدينى) ...

(ب) أيضاً .. (نعم)، فالقرآن المفرغ فى الوجود الإنسانى على (كنهه) يغاير كنهه فى اللوح المحفوظ، فهو (هو) فى نطاق (المحصور) وهو (ليس هو أ) فى نطاق المطلق .

فإن تطاول الخن إلى الاعتقاد بأن تلك تناقضية، فأساس ذاك قصور الإدراكية، ولعل فى التمثيل بالفارق بين (كنهه) الصوت فى الطبيعة و (كنهه) على شريط الكاسيت الحامل له، كذلك - صفات الكائن متمثلة فى وجوده إذ هى على طبيعة تغاير (رموزها) على الشريط الشففى - فتلك هى تلك، غير أنها فى نطاق (الموارد) ليست هى .. أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله ! ...



فإذا ما كان هذا هو (الفكر) المؤسس عليه أن صاحبه قد كفر بالله وارتد ، أهمل يكون وراء ذلك سوى سؤال نظرحه (لوجه الله) : من الذى قد كفر ؟

(ج) وفيما يتعلق بالبند (ثالثا) من صحيفة الدعوى، فأججام المدعى عليه (عن الرد) على (قاذفيه) وراه أنه يعيش (حضارة عصره) - من ناحية ، و.. (أنه) بُعد الفارق بين (مكائنه) و(مكان) من يطلبون الرد ؛ من ناحية أخرى .

بعد كفاح مرير، وجهود مضنية، اكتشف (علماء) الأنثروبولوجيا : أن الناس يتصرفون فى إطار (تقافتهم) الخاصة، وأن العملية التى يصنع بها الناس (طبائعهم) على صلة وثيقة بالأنوات التى يشكلونها لصياغة عوالمهم (كافين رايلي - تاريخ الحضارة - ترجمة د/ عبد الوهاب المسيرى - عالم المعرفة - ٩٠ - ص ٤٣) .

وحيث يقع (النقص الوجدانى) - المقدرة على أن تضع نفسك فى موضع الآخرين - فى نطاق ما يعطيه (فهم) المرء، و (استيعابه) للمشكلة المجابهة (المرجع السابق ص ٨٠) فإن الأكثر فهما أقدر استيعابا من ناحية، ومن ناحية أخرى - فهو وثيق الصلة بأنوات ما شكل (عالمه)، على دراية بما تشكلت عليه (المشكلة المجابهة) من أنوات - بما يقيم فى نفسه (ميزانا) بين ما عليه (ذاته) وما عليه (الذات) فى المشكلة المجابهة فيعطيه هذا الميزان (معيارية) : أن يتصدى ... أو أن (يهمل) .

وحيث تفصح المعيارية - التصدى أو الترك إهمالا للمتروك وعدم

اكثر اثار به - عن النهج الواجب اتباعه فى ساحة المقابلة بين الفكر (الموصوم) والفكر (الواصم) - ناهيك عن طبيعة الوصمة أو مكانها من الصحيح واللا صحيح - فإن فى إهمال الرد (المطالب به) أبلغ ما فى الخطاب من رد على المطالبة تلك ! .

(د) ولن لا يعرف مكانة (الردة) فى حلوية ما استقر عليه القضاء وأجمع عليه الفقه - البند رابعا من صحيفة الدعوى - فإجماع القضاء على غير ما أشارت إليه الصحيفة، وما قال به (فقهائهما) لا تعتمد به الأحكام خارجة به عن نطاق الدليل (الشرعى) .

فنطاق (ما استقرت عليه الأحكام فى موضوع الردة) تاصّل (قاعدياً) فى رحاب محكمة النقض بقضائها بأن الردة من أمور ما يتصل بالعقيدة الدينية التى تبني الأحكام فيها على (الإقرار بظاهر اللسان) ولا يجوز لقاضى الدعوى أن (يبحث) فى (بواعثها) و (بواعيها) .

- نقض ٢١/٤/١٩٦٥ - ١٦ - ٨٠ - ٤٩٦ - مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض - أحمد سمير أبو شادى القاعدة رقم (١٤٩) ص ٨٦.

ونطاق الفقه مزيج عن ساحته عالم (المفنى) و (الشرح الكبير) و (ما قال به عبد القادر عوده) إذ يتأسس بناء المفتى إليه فى تلك (المستبعدات) وغيرها كثير) على القاعدة (الكاذبة) النفعية المسماة بـ (إجماع المسلمين) حيث لا يعرف تاريخ الإسلام الحق (إجماعاً للمسلمين) منذ البدايات - وحتى فى رحاب اجتماع السقيفة لتولية أبى بكر الخلافة - (ملحوظة) إذ

كان ما بعد (حتى) صادمًا ، فلإلحاقه يرجى بمن أصابته (الصدمة) الرجوع إلى (سليمان الطماوى - نظام الحكم والإدارة فى الإسلام، دار الفكر العربى ص ٤١٢) وليقرأ النص المُورد نقلًا عن مصدره الصحيح :

هنا لم يستطع عمر أن يمسك عن الكلام، فوقف قائلاً : «هيهات لا يجتمع اثنان فى قرن . والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا تمتنع أن تولى أمرها من كانت النبوة فيهم، وولى أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبى الحجة الظاهرة والسلطان المبين . من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مدلُّ بباطل، أو متجانف لإثم، أو متورط فى هلكة ؟ »

فقام (الحاب) يرد عليه قائلاً :

يا معشر الأنصار، أملكوا على أيديكم، ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتموه (فاجلوهم عن هذه البلاد) وتولوا عليهم هذا الأمر ... فإن (ياسيا فكم) دان لهذا الدين من دان ممن لم يكن يدين.. أنا جزيلها المحكك، وعذيقها المرجب، أما والله إن شئتم لتعيدها جذعة !

قال عمر :

إنن يقتلك الله، فأجاب الحباب بل إياك يقتل، فانتضى الحباب سيفه فضرب عمر يده فسقط السيف فأخذه عمر ثم وثب على سعد بن عبادة أ .

هـ .

وإذا كان التاريخ يتحدث بأن بنى هاشم وأنصارهم تردنوا فى البيعة

قائلين : الولاية لعلی، حيث اجتمع سلمان الفارسی، وأبو زر الغفاری،  
والمقداد، وعمار، والعباس، وابن العباس قائلين للناس : طبقوا الحكم الالهی  
وأمر رسول الله فالولاية لعلی (راجع - محمد منظور نعمانی - الثورة  
الإیرانية فی میزان الإسلام - عیبر للكتاب - القاهرة ص ۵۰) فاندفع  
الناس إلى عائشة یسألونها - ما ورد فی الصحیحین من حدیث عبد الله  
ابن عون عن إبراهیم التیمی عن الأسود قال : قیل لعائشة إنهم یقولون؟ إن  
الرسول أوصی إلى علی، فقالت : بم أوصی إلى علی؟ لقد دعا بطست لیبول  
فیها وأنا مسندته إلى صدری فانحنی فمات وما شعرت، فیم یقول هؤلاء إنه  
أوصی إلى علی ؟ (راجع - ابن کثیر - البداية والنهاية - المجلد الثالث  
ص ۲۱۹ - دار الفد العربی العدد ۲۵) .

فأین كان (الإجماع) أنفذ - والبدايات هی مشغول المساحة - حيث  
الجسد الکریم لرسول الله ما زال علی فراشه لم یوار التراب بعد !

فإذا ما جاء المدعون الآن یؤسسون لحکم شرعی علی سند من (فقه)  
یعتد بمزعومة (الإجماع) كمصدر من مصادر الشریعة (فی إنکار حجية  
الإجماع - راجع : محمود شلتوت - الإسلام شریعة وعقيدة ص ۶۷ مشار  
إلیه، أيضا : الطیب النجار - تیسیر الوصول إلى عالم الاصول - دراسات  
مقررة بكلية أصول الدین بالازهر ص ۸۴، أيضا : محمد أبو زهره - أصول  
الفقه ص ۱۸۷ مشار إلیه، أيضا : محمد رشید رضا - شرح المنار، ج ۱۳  
ص ۴۱) فهل یسمع لهم ، أو أن یعتد (بفقههم) المؤسس علیه دعواهم ؟

(هـ) والنتيجة المثارة فی البند (خامسا من الصحیفة) أساسها

فاسد وموطن الفساد فى (بنائية) هذا البند أنه يرتب نتيجة لما لا أساس له  
اذ يخلص إلى ما انتهى إليه من العروج على ما بنى عليه، فإن كانت الردة  
سببا من اسباب الفرقة الزوجية فشرائط التفريق للردة هى ثبوت الردة أولا  
ثبوتا يقينا لا يتعدى فيه القانون - أيضا ولا الدين - بما تحصل عن نبش  
الصدور وقراءة الأفكار (!) (راجع - نقض ٢١/٤/١٩٦٥ - مجموعة  
القواعد القانونية - مشار إليه) .

كذلك فما أشار إليه هذا البند من أحكام ارتكن إليها فى بنائيتها على  
انقطاع عن ساحة المعروض (بالدعوى الماثلة)، إذ الأحكام تلك - جميعها -  
قد صدرت فى دعاوى أفصح المدعى عليهم فيها بالردة بأنهم خارجون عن  
الإسلام - إما لأنهم كانوا قد آعتنقوا الإسلام بديلا عن دينهم الاصل ثم  
عانوا الى ما انخلعوا عنه بإسلامهم، وإما لأنهم غادروا إلى ديار أخرى  
فاعتبقوا جنسيتها وملة أهلها تاركين إسلامهم على مرافق شطآن المفادرة،  
وعلى من يريد اليقين فى ذلك أن يرجع لتلك الأحكام ليقف عن المغالطة التى  
استولد منها المدعون ما انتهوا إليه . فمن ذلك، ولكل هذه الأسباب، قالدعوى  
فى نطاق موضوعها عارية عن أساسها، حرية بالرفض فى كافة ما بنت عليه  
وما اثبتت إليه .

### استدراكية، واعتذار

كنا - حين وضعنا الأساس لهذا الدفاع - قد خططنا لتناول الدعوى  
من جانبين . قانونى، ومعرفى فتناولنا الجانب الاول فيما انتهينا إليه على

أمل بأنّ في الوقت ما يتسع لتناول الجانب الثاني غير أن ظروفًا قهرية  
استغرقت من الوقت ما كان مخصصا لهذا الجانب فجاء الدفاع خاليًا منه..  
لذلك أكرر الاعتذار .

محامي المدعى عليهما

رشاد سلام

(٦)

## من اتحاد المحامين السوريين

### تحية طيبة

وبعد فإننا نحن المحامين الموقعين أدناه من القطر العربي السوري والذين يتابعون أنباء المحاكمة في الدعوى الغريبة المقامة من بعض المحامين باسم الدين ضد الدكتور نصر حامد أبو زيد واتهامه بالردة، يسرنا أن نبث عن طريق مجلتكم<sup>(١)</sup> بكتابنا هذا الى المحكمة النازرة في الدعوى والى الراى العام كإعلان موقف ورأى فى إجراء خطير أساء ويسوء إلى أمتنا وديننا، وُجملهُما وزد اتجاه ظلامى تخلصت منه البشرية فى العصر الحديث، واستنكره الإسلام منذ بزوغ رسالته ومنذ أكثر من ألف وأربعمائة سنة .

إن الرسول العربى رسول المحبة والسلام قد بلغ بإمانته وصدق رسالة ربه ليقول لكل الناس « قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل». وليؤكد للجميع أنه « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغي» وأنه « لو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» و « قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء

---

(١) أرسل الخطاب إلى مجلة « روزاليوسف » التى نشرت خبر عنه أو أرسلت نسخة من الخطاب للمؤلف .

فليكفر بغير ذلك كثير من الآيات الكريمة التي ضمن فيها «رب الناس، ملك الناس، إله الناس» لكل إنسان بمحض مشيئته واختياره، وعلى قدر عقله، أن يؤمن أو يكفر، وقال للكافرين : لكم دينكم ولي دين .. وبهذا كان الوحي صريحاً واضحاً في التأكيد على حرية الإنسان في الاعتقاد والإيمان ... وبهذا لا يجوز لأحد أن يفرض آراء على غيره بالارهاب والتهديد بالقتل ... ومنع الاعتداء على حرية الإنسان مهما كان معتقده بشرط أن لا يكون هو من المعتدين ...

إن هذه الرسالة السماوية الإسلامية البليغة تتفق تماماً مع ما وصلت إليه البشرية، بعد أكثر من ألف ومائتي سنة من تبليغ محمد (صلى الله عليه وسلم) لها ، بما أسمت إعلانات حقوق الإنسان وما أصبح شرعة للأمم المتحدة وشعاراً عالمياً مع نهاية هذا القرن العشرين ...

ذلك هو الإسلام الذي ينطق به القرآن الكريم في مجمل أحكامه التي كرم فيها الإنسان وحفظ له حقه في التفكير والاعتقاد والتعبير، دون وصاية من كهنوت ولا رقابة من إنسان آخر، وفي ذلك كان سمو الإسلام وكانت عظمة رسالته التي خاطبت عقول الناس جميعاً مفترضة بهم فهم الرسالة دون حاجة لسلطة مشايخ، أو كهنوت متعصب يقيم مقاييس وموازين تحدد أوصافاً جاهزة للكفر، ومحاكمات تفتيشية يفصلونها ويعدونها بحسب مقاسات أفهامهم للمقدس التي لا يقبلون فيها حواراً ولا نقاشاً، ويعتبرون المعرفة والعلم حكراً عليهم، رغم صراحة النصوص بحق كل إنسان في الاجتهاد وفي الإيمان وحرية الاعتقاد ...

إنه في الوقت الذي كان ينبغى فيه على العرب والمسلمين في جميع



أقطارهم أن يستهينوا بنصوص القرآن المشار إليها للتأكيد على حقوق الإنسان المطروحة كتنشعار عالمي مع نهاية هذا القرن العشرين، الذي توصلت فيه البشرية إلى اعتبار أن من أهم هذه الحقوق، حرية الإنسان في الضمير والمعتقد . وإنه في الوقت الذي كان ينبغي فيه على رجال الفكر، وعلى رجال الدين المخلصين له أنه يهتدوا بأحكام القرآن وأن يعملوا من خلال ذلك، على إزالة تلك الصورة الدموية البشعة التي يعرضها أشخاص نصبوا أنفسهم بأنفسهم أوصياء وكهنة وقضاة محاكم تفتيش تحت ذريعة الدفاع عن الإسلام، الإسلام الذي كان أول من حارب هؤلاء ... إنهم بكل أسف، بمواقفهم هذه جعلوا من هذا الدين العظيم عرضة لانتقاد عالمي أخذ من أقوال وتصرفات هؤلاء المتعصبين، أن الإسلام دين نموي لا يصلح لهداية الإنسان بأكثر مما يصلح لقتل الناس، وأنه دين السيف والقتل والدماء، وليس دين الرحمة والموعظة الحسنة والإخاء بين الشعوب والقبائل ليتعارفوا أن أكرمهم عند الله اتقاهم .

- إن الدعوى الغريبة المقامة ضد الدكتور نصر حامد أبو زيد، بالتفريق بينه وبين زوجته بتهمة الارتداد عن الدين، مجرد استعماله لعقله وعلمه مجتهدا بتفسير النصوص والأحكام، تعبر عن مأساة حزينة تردى فيها مجتمعنا العربي والإسلامي، وعن إرهابات فكر ظلامي يعنى بالمجتمع العربي القهقري إلى عصور القرون الوسطى حيث كان كهنة الدين لا يعرفون وسيلة لفرض آرائهم سوى وسيلة البتر والحرق وحيث كان الإسلام في ذلك الحين يشدد على أنه لا إكراه في الدين .. وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر .

إننا ونحن نشعر بعمق المناسبة وبوحدة المصير العربى نبارك ونؤيد الأقلام الحرة فى مصر وفى جميع الوطن العربى التى تتصدى لهذه المناسبة ونشكر المناير الصحفية والإعلامية الحرة التى تكشف وتعرى الأفكار الظلامية الدخيلة على الإسلام والمناقضة لحقوق الإنسان ونعلن من على صفحات هذه المجلة، إننا كمحاميين عرب مسلمين مارسنا ونمارس الدفاع عن الحق والعدل وملتزمين بهموم أمتنا العربية، متطوعون للدفاع فى قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد لأن فى الدفاع عن قضيته وحرية دفاعاً عن الإسلام الحق وعن العدل وعن حقوق الإنسان .

إن ثقتنا بالقضاء العربى فى مصر الذى عرفنا فيه مواقف جريئة تتفق مع منطق الحياة والعصر وحماية حقوق الإنسان، تجعلنا مطمئنين على أن حكمه فى هذه الدعوى الغريبة سوف يكون منسجماً مع تاريخه فى الحرص على العدل والمنطق السليم وفى إفحام الإنكشارية الدينية المزيدة والمبتزة باسم الدين . وإننا لوائقون أيضاً أن نتيجة هذه الدعوى لن تكون سوى البرهان القاطع على أن التكفير باسم الدين، وأن الإرهاب الفكرى والمادى بخيل على حضارتنا وديننا وقيمنا الإنسانية . إننا نعتز بوجود أمثال الدكتور نصر حامد أبو زيد ممن يستعملون عقلهم النير لإيضاح أن الدين ليس هو ذلك الموجود بخطاب الجهلة المدعين بالتدين واحتكار المعرفة... وإنما الدين هو النص الدينى الموحى به بعد تحليله وفهمه فهماً علمياً صحيحاً يمنع عنه أى لبس وينفى عنه ما لحق به من خرافات ويستقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية . إن الإسلام الذى أعلن حرية الضمير والاعتقاد للناس وحرم وجود كهنوت متعصب

يفرض آراءه بالحديد والنار على الناس، يؤكد على أن الله عز وجل لم يجعل محمداً وكليلاً على عباده (قل لست عليكم بوكيل) ، فكيف يسوغ في منطق الدين وفي منطق حقوق الإنسان أن ينصب بعضهم لنفسه بنفسه وكليلاً عن الله وعن دين الله ... ويحرم على الإنسان العاقل المفكر جرية البحث العلمي، ويصادر العقل ويزرع الحقد والإرهاب باسم الدين البريء في جوهرة من كل ما يقولون ؟

إننا إذ نرجو نشر رسالتنا هذه باعتبارنا محامين متطوعين عن الدكتور نصر حامد أبو زيد نأمل إعلامنا عن موعد الجلسة القادمة وكفالة حقنا بالدفاع في هذه القضية التي هي قضية العروبة والإسلام ... وقضية حقوق الإنسان وحرية في الاعتقاد والتفكير . المكفولة بالدين وبشرعة الأمم المتحدة وبساتير الدول العربية .

مع الشكر والاحترام .

توقيعات

(٧)

بسم الله الرحمن الرحيم  
محكمة الجيزة الابتدائية  
الدائرة (١١) شرعى كلى الجيزة  
مذكرة

بدفاع الدكتور / نصر حامد أبو زيد والدكتورة / ابتهاج يونس

ضد

الأستاذ / محمد صميحة عبد الصمد المحامى وآخرين

فى القضية رقم ٥٩١ لسنة ١٩٩٣

المحدد لنظرها جلسة ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣ م .

\* الدفع بعدم جواز البحث فى حقيقة الاعتقاد الدينى : -

\* حيث إن طلبهم التفريق بين المدعى عليهما الأول والثانية لردة الأول  
يعنى أنهم قد حسموا بداءة أمر ارتداد المدعى عليه الأول واعتبروه مرتدًا  
يجب التفريق بينه وبين زوجه، وهو ما يمثل نوعاً من المصادرة على المطلوب،  
لأن المحكمة الموقرة قبل أن تجيب المدعين لطلبهم عليها أولاً أن تحكم بردة  
المدعى عليه الأول .

\* وقد استقرت مبادئ محكمة النقض على عدم جواز البحث والتفتيش في حقيقة الاعتقاد الديني لأي مسلم طالما أنه بحسب الظاهر يدين بالإسلام . ومما يؤيد هذا أن كل السوابق القضائية التي حكم فيها بالتفريق بين زوجين لردة أحدهما كانت الردة فيها ثابتة وقاطعة بإقرار الشخص نفسه المدعى بارتداده وبالتالي لم تتحر أيًا من المحاكم التي أصدرت أحكاماً بالتفريق في تلك السوابق للبحث في العقيدة، إذ هي واضحة وظاهرة بالإقرار . أما بالنسبة للدعوى الماثلة أمام عدالتكم فالأمر يختلف تماماً فالمدعى عليه الأول في دعوانا يعمل أستاذًا مساعدًا للدراسات الإسلامية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب منذ ما يقرب من عشرين عامًا .

\* وفي إطار البحث العلمي والدراسات قام بتأليف عدة مؤلفات في التراث الديني الإسلامي، فإذا بالمدعين يقتطعون جملاً من هذه المؤلفات ويجتزئون عبارات من سياقها في تلك الكتب ليفهموها فهمًا خاصاً لا تقوله الكتب التي ألفها المدعى عليه الأول - حتى لو قرأت بعيداً عن سياقها - توحيلاً لتكفير مسلم بأي وسيلة انقياداً لاحقاد نفسية .

\* وقد جاء في باب المرتد في كتاب «مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر» المجلد الأول ص ٦٨٠ (للفقيه المحقق عبد الله بن الشيخ محمد بن سليمان) أن ركن الردة هو إجراء كلمة الكفر على لسان بعد الإيمان ولم يحدث أبداً أن نطق المدعى عليه الأول بكلمة الكفر أو حتى أتى فعلاً يعد كفرة حتى يفرق بينه وبين زوجته باعتباره مرتدًا .

\* ولا ينهض صحيحاً القول هنا بأن المدعى عليه الأول صدرت منه

كتابات يفهم من قراءتها أنها خروج على الإسلام لأن مفاهيم الناس تتفاوت  
فما يراه واحد خروجاً يرمى فيه آخر غير ذلك .

\* وقد احتاط الفقهاء نهاية الاحتياط في عدم تكفير المسلمين  
واستناداً لمذهب الحنفية لا يفتى بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل  
حسن أو كان في عدم كفره رواية ولو ضعيفة. فما بالنا ونحن أمام رجل  
مسلم يسعى إلى تدعيم الإسلام والتمكين له على أسس من المعرفة العلمية  
والعقل .

رجل قضى ما يربو على عشرين عاماً في محراب دراسة الإسلام  
وتدريسه والنهوض به في مواجهة كل ما يسوء إليه .

\* فيأتى الأساتذة المدعون ليوجهوا إليه ما يشوه فكره ويقلب مفاهيمه  
ثم يرمون مسلماً ومسلمة بالكفر من غير بينة .

### بناء عليه

\* ومع حفظ الحق في الدفاع الموضوعي وكافة الحقوق الأخرى .  
\* يلتزم المدعى عليهما من عدالة المحكمة الموقرة الحكم بقبول الدفع  
المبين بصدور هذه المذكرة والحكم به .

وكيلة المدعى عليهما

صفاء زكى مراد

الحامية

(٨)

## محكمة الجيزة الابتدائية

الدائرة ١١ شرعى

مذكرة

بدفاع / الدكتور ايهال يونس مدعى عليها ثانية

ضد

الأستاذ / صميده عبد الصمد المحامى

وأخرين مدعين

فى الدعوى رقم ٥٩١ لسنة ٩٣ شرعى كلى الجيزة

المحدد لنظرها جلسة ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣ .

الوقائع :

أقام المدعون - وهم نفر من أحاد الناس - الدعوى الماثلة بطلب  
تفريق المدعى عليه الأول، زوج المدعى عليها الثانية، عنها ، يزعم - لا يقين  
عليه ولا سند له - أنه قد ارتد عن الإسلام، وما دام قد ارتدَّ - حسب  
تصورهم - فإن زواجه بها قد انفسخ، مما يتعين معه والحال كذلك التفريق  
بينهما ..

ولما كان من ظاهر الحديث - أن هؤلاء المدعين لا صفة لهم في حديثهم أو فيما يطلبون - فقد ارتكبنوا على دعاوى الحسبة، تلك التي تبيع لهم حسب تصورهم أن يقيموا مثل هذا الدعوى مدعين أنهم يدافعون عن حق من حقوق الله «وهو» حل مباشرة النساء وحرمتها» ذلك الذي يجب على كل مسلم أن يحافظ عليه ويدافع عنه ..

وهكذا يحاول المدعون، إثبات ، أنهم ، في دعواهم هذه، وحسب زعمهم، إنما يدافعون عن المدعى عليها الثانية، ويطلبون التفريق بينها وبين زوجها المدعى عليه الأول، حماية لها ودفاعاً عنها، الذي هو حماية عن حقوق الله دفاعاً عنها :

والحق أن المدعى عليها الثانية، تدرك أن زوجها - المدعى عليه الأول - هو المستهدف من هذه الدعوى، فالمدعون وقد اتخنوا من هذه الدعوى مطية ووسيلة ..

ليس لحمايتها - على حسب زعمهم المعلن ،

وليس دفاعاً عن حق من حقوق الله تعالى - كما يدعون ،

بل افتتاناً عليه - على زوجها المدعى عليه الأول ،

لا دفاعاً عن حق، بل تحقيقاً لأغراض أخرى لا يخفونها إلا عن هذه المحكمة، لكن يجهرن بها في كل ساحة وبكل لسان، فأهدافهم والتي لا يمكن لهم تحقيقها إلا بواسطة هذه الدعوى، سيؤجل الحديث عنها إلى صفحات لاحقة ..



هذا هو الحديث وهذا هو أصل الموضوع وفرعه ..

فالدعوى الماثلة، نصيبها من القانون قليل، وأهدافها خارج المحاكم  
أكبر وأعظم، وما استعمال القانون ودعاوى الحسبة والمحاكم، إلا أدوات  
لتحقيق أهداف غير قانونية وغير مشروعة .. على النحو الذى سيبين فيما  
بعد ..

وبما أننا قد أجبرنا على التلوج فى ساحات المحاكم، فلا سبيل لنا  
ولا ملاذ لحمايتنا إلا القانون والدستور .. ويبقى الحديث عن ملابسات  
الدعوى وظروف رفعها والغايات الحقيقية منها ولها، حديثاً تالياً - رغم  
أهميته، يتقهقر إلى الصفحات الأخيرة من هذه المذكره ..

والتى لما فيها ولما ستجده المحكمة من أسباب أفضل ، سيتحقق  
للمدعى عليهما معاً السلام والأمان والعدل والحق ..

#### الدفاع :

وقبل إبداء الدفاع الموضوعى، ينضم الدفاع عن المدعى عليها الثانية  
إلى كل الأساتذة المحامين الحاضرين فى هذه الدعوى عن المدعى عليه الأول  
وعن الخصوم المتدخلين، فى كل ما أبوه من دفع ودفاع، باعتبار أن  
الدفاع فى هذه الدعوى وحدة واحدة تستهدف بكل شخوصها الوصول إلى  
إعمال صحيح القانون برفض الدعوى ..

وبعد -

أولا - تتمسك المدعى عليها الثانية، وهى زوجة المدعى عليه الأول،

بالدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة ولانعدام المصلحة القانونية المشروعة ..

فهؤلاء المدعون، فيما قاموا به من تطفل على حياتها الشخصية وحرمتها، وفيما زجوا أنفسهم فيه وزجوا بها فيه من حديث عن أدق أمورها الخاصة، بطلب تفريق بينها وبين زوجها، لا يقوم على سند من قانون أو من شريعة، وليس لهم صفة فيما يتمسكون به، فردة زوجها أمر غير قائم ولا سند عليه، بل ولا مجال أو ميرر لديها للحديث فيه والخوض به، وهم - هؤلاء المدعون - لا يملكون صفة تتيح لهم إقامة مثل هذه الدعوى أو تبرر لهم الحديث فيها، ودعاوى الحسبة، تلك التى تبيح الدفاع عن حقوق الله، لا تصلح وسيلة لهم أو تمنحهم صفة قانونية تمكنهم من إقامة مثل هذه الدعوى..

فقد نصت المادة الثالثة من قانون المرافعات على أنه «لا يقبل أى طلب أو دفع لا يكون لصاحبه فيه مصلحة قائمة يقرها القانون»  
ومن ثم فقد تطلب القانون لقبول الطلب أو الدفع :

توافر المصلحة لصاحبها، بل وتكون مصلحة يقرها القانون ..

وليس فى الأوراق - بخصوص الدعوى الماثلة أى مصلحة قائمة للمدعين، يدافعون عنها بإقامة هذه الدعوى، فالادعاء بأن مصلحتهم القائمة والمبرره لرفع الدعوى هى «الدفاع عن حق من حقوق الله» ليست ظاهرة فى الأوراق، لأنه وحتى تتوافر لهم هذه الصفة ألا وهى أنهم المدافعون عن حق من حقوق الله، لا بد لهم أن يثبتوا أن هناك من ينتهك ذلك الحق ويخالفه،

وهو ما لم يثبت في هذه الدعوى - مع الاحتفاظ بكافة حقوقنا في مناقشة وبحض ما قد يجد ويثبت أثناء تداول هذه الدعوى - فالمدعى عليه الأول، ليس بكافر أو مرتد أو مغير لدينه، بل هو مجرد افتراض، يجاهد المدعون من أجل إثباته - ولم تثبت - ومن ثم تنعدم مصلحتهم القانونية التي تتبع لهم قانوناً إقامة الدعوى مما يجعل عدم قبولها أمراً يصادف صحيح القانون .. لكن لهم مصلحة واقعية، تلك التي يخفونها عن المحكمة في أوراقهم، ويدعون بغيرها، والتي يستخدمون القانون والمحكمة والدعوى ذاتها لتحقيقها، وهي منع المدعى عليه الأول من التدريس في الجامعة .. وما نقره هنا ليس استنتاجاً أو تصوراً بل هو الحقيقة المتوارية وراء كل الادعاءات غير الحقيقية الملفقة ..

وهو ما ورد بالنص على لسان المدعى الأول وعبر عنه بوضوح في حديثه لمجلة المصور الصادرة في ١٩/١٢/١٩٩٣ عدد رقم ٣٦٠٦ ص ٦٠- إذ قال «لم يكن أمامي من وسيلة لكي أثبت قانوناً وبحكم قضائي ارتداد الدكتور نصر لكي نمنعه من التدريس في الجامعة» إذن هذا هو الهدف الذي بسببه أقام المدعى الدعوى الماثلة، وهذه هي المصلحة القائمة التي دفعته لإقامة الدعوى الماثلة لتحقيقها ..

فهذه هي المصلحة الحقيقية والدافع لهم على إقامة هذه الدعوى ..

ولكن هل هي مصلحة مشروعة يقرها القانون، هل يقر القانون أن يستخدمه المدعون كوسيلة - بزعم الادعاء بدفاعهم عن الدين وعن حقوق الله - ليس لغرض إلا منع المدعى عليه الأول من التدريس في الجامعة، أي منعه

من عمله المشروع .. الإجابة واضحة لا تحتاج إلى طويل الحديث، فتلك المصلحة التي هي المحرك الرئيسى، والدافع الحقيقى والوحيد للمدعين، غير مشروعة ومخالفة لصحيح حكم القانون .. فهى مصلحة لا يقرها القانون، لأنها ترمى إلى تحقيق أهداف غير مشروعة وهى منع المدعى عليه الأول من ممارسة عمله الذى يقوم به فى الجامعة ..

\* وما دامهم غرضهم من رفع الدعوى وإقامتها، هو استخدام حكم هذه المحكمة، بعد صدوره ليس لإحكام التفريق بين الزوجة وزوجها - كما يدعون دفاعاً عن حكم الله وحقوقه - بل لمنع المدعى عليه الأول من العمل بالجامعة .. فقد باتت مصلحتهم الدفينة تلك التى - وبعد وضوحها - تحول بينهم وبين مباشرة هذه الدعوى لأنها مصلحة غير مشروعة لا يقرها القانون، مما يجعل الدفع بعدم قبول دعواهم - والمبدئى من المدعى عليها الثانية - أمراً يصادف صحيح القانون وخليقاً بالقبول ..

قال تعالى «هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً، الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا» «سورة الكهف» ١٨: ١٠٢- صدق الله العظيم ..

ثانياً - تلتزم المدعى عليها الثانية من المحكمة الموقرة التفضل برفض الدعوى وإلزام رافعيها بالمصروفات وأتعاب المحاماة على سند من : أن أحكام القانون المصرى جاءت خلوا من أى نص يبيح لاية جهة أن تحكم على ما يعتقدده المواطن تنقيهاً ويحثاً عن مواطن نفسه وسراثرها وصولاً إلى صحة إيمانه أو كفره أو ارتداده ..

فالقانون المصرى لا يعرف معنى الردء ولا كيفية إثباتها، فإن كان الأمر كذلك، فإن هذه المحكمة مسيئة بنصوص القانون الصحيحة، يتمتع عليها البحث عن ردة المدعى عليه الأول من عدمها، سيما أنه لم ينكر دنيه أو يدعى خروجه عنه، أو انقلابه عليه ..

بل إن المدعين، وهم بصدد إثبات دعواهم، ارتكبوا على مقتطفات من بعض كتابات المدعى عليه الأول، باجتزائها عن سياقها، محاولين بذلك الخط المتعمد، الوصول إلى ما يستحيل الوصول إليه، استنتاجاً للمدعى عليه الأول بما لم يقله، بارتداده وخروجه عن الدين .. ولو أنهم عرضوا أعماله فى كمالها وسياقها المكتمل لتغيرت المعانى وتعذر الاستنتاج، لكنهم عن عمد شوهوا ما يقوله وصولاً إلى نتيجة لا يمكن الوصول إليها لو استقام عرضهم ..

\* وما دام القانون المصرى لا يعرف سبيلاً، ولم ينظم طريقاً للقول بردة أى مواطن، وما دام إثبات الردء أمراً ليس منوطاً بهذه المحكمة تناوله، وما دامت الردء علة التفريق، وما دامت الردء غير ثابتة وغير ممكنة الثبوت إلا بالإقرار - من الشخص المنسوبه إليه - أو بوثيقة رسمية تثبت خروج ذاك الشخص عن الإسلام ودخوله فى دين آخر - وهذا وذاك لم يحدث .. فتكون العلة منتفية، وإن انتفت العلة «الردة» استحال التفريق «والنتيجة اللاحقة لثبوت الردء» ..

ولا ينال من ذلك، ما أورده المدعون من إشاره إلى بعض من أحكام محكمة النقض، فتلك الأحكام تعالج غير ما نحن بصدد، ولو أنه يشبهه، والشبه غير التطابق والتماثل، فهم قد أوربوا الإشارات إلى تلك الأحكام

للقياس بأحكامها على وقائع هذه الدعوى، لكن وكما يقال فى مثل هذه الحالات قياس مع الفارق، لأن المدعين وعلى ذات النهج يسيرون، بطريقة «لا تقرىوا الصلاة»، فتلك الأحكام تفرق بين أزواج غير أحدهم دينه وخرج عن أحكام الإسلام، إما بإقراره، أو فى وثيقة رسمية وعلى نحو لا مجال لدحضه، فاعتبرته المحكمة العليا قد ارتد، وطلبت عليه التفريق ..

ولكننا فى هذه الدعوى، أمام حالة مختلفة ووقائع مغايرة، فالمدعى عليه الأول أستاذ جامعى مسلم، يدرس ومنذ قرابه العشرين عاماً فى قسم اللغة العربية، الدراسات الإسلامية، متخصصاً فى علومها، باحثاً فى أحكامها، لم ينكر إسلامه، أو يخرج عنه، أو يجهر بانتعائه إلى غيره، بل يتمسك به ويدافع عنه باجتهادات لم تَلَقَ قبول بعضهم للاختلاف مع مضمونها، فاعتبروا كتاباته، هى ذاتها دليل رده، وهو دليل وإفاسد، لأنه رأى متعسف شخصى. أيا ما كان تقديرنا لذلك، فإن المحكمة ونحن بصدد هذه الدعوى، يمتنع عليها التنقيب فى نفس المدعى عليه الأول، لما أعلنه وكرره بتمسكه بدينه والتزامه به. فإن كان الحال كذلك، فنعود إلى تكرار أن الاستشهاد بأحكام النقض سائلة البيان، يكون غير ملزم وغير ممكن لأن تلك الأحكام - وطبقاً لوقائع الدعاوى التى صدرت فيها - ارتكبت على ردة ثابتة «بتغيير الدين أو إنكاره أو ثبوت الخروج عليه بإقرار أو وثيقة رسمية» للحكم بالتفريق، لذا يلزم تكرار أنه قياس مع الفارق، فمحكمة النقض لم تبحث عن ثبوت الردة ولم تحاول إثباتها، بل قصر بورها على الحكم بما يترتب على ثبوت ذلك بعد ثبوته ..

وبإعمال ما تقدم على وقائع الدعوى، تكون هذه الدعوى «دعوى

التفريق بين الزوجين» قد رفعت قبل الأوان، لعدم إقرار المدعى عليه الأول بتغيير دينه أو خروجه عليه، بل وتمسكه به وبفاعه عنه والتزامه بأحكامه .. وهو أمر لازم ثبوته للحديث، بعده ولاحقاً عليه ، عن دعوى التفريق ..

ولا يجدى للرد على هذا، ولا ينال منه، ما يحاوله المدعون، ألا وهو إحالة الدعوى للتحقيق لإثبات ردة المدعى عليه الأول، مستهدفين الاستشهاد بأراء بعض الفقهاء أو الشيوخ، أو من يرونهم متخصصين للحكم بردة الآخرين، وهم هؤلاء الذين يرى فيهم - المدعون - حكماً على اجتهادات المدعى عليه الأول وكتابات ..

وعلينا هنا أن نتذكر ما قاله علماء الفقه في المدرسة المستنصرية وقت أمر الخليفة المستعصم بأن يقصروا دروسهم على أقوال الأئمة قبلهم ولا يدرسوا كتاباً من كتبهم لتلاميذهم .. وقتها قال شهاب الدين الزنجاني أستاذ المذهب الشافعي وعبد الرحمن اللمغالي أستاذ المذهب الحنفي «إن المشايخ كانوا رجالاً ونحن رجال» أى جميعهم بشر لهم الملكات نفسها والقدرات والعلم ومكنة الاجتهاد ..

فمن هم هؤلاء الذين يملكون، وفقاً لأرائهم أو علمهم، أن يحكموا على علم المدعى عليه الأول باعتباره كفوفاً أو ردة، أليسوا رجالاً بشرأ مثله، قد يصيبون وقد يخطئون، مثله مثلهم مثل كل البشر ..

وفى هذا نحيل إلى مذكره الأستاذ/ خليل عبد الكريم، فيما استشهد به وأورده من آراء فقهية وأحكام قانونية، تنتهى جميعها إلى عدم جواز الارتكان على شهادته هذا أو ذاك لإثبات ردة أو تأكيد كفر، وذلك باستنباط تلك المعانى على خطورتها وشدة إثارها - مهما كانت درجة علم المستنبط أو

تصوره لعلمه - من اجتهادات علميه لآخر، يتمسك بدينه وبآرائه واجتهاداته وبحوثه ناقياً عنها التناقض مع الإسلام، بل يراها - وله أجران إن أصاب - صحيح الإسلام ..

وفى هذا الشأن أيضاً نحيل إلى الدفع المبدئى من الأستاذ / أحمد عبد الحفيظ فى مذكرة دفاعه والذى يدفع فيه بعدم جواز إحالة الدعوى للتحقيق باعتبار أن «الاعتقاد الدينى مسألة نفسانية، لا يسوغ لقاضى الدعوى التطرق إلى بحث جديتها أو بواعثها أو دوافعها» وأيضاً أن الإسلام يكفى فيه مجرد النطق بالشهادتين والإقرار به دون حاجة إلى إشهاره رسمياً أو إعلانه» .

وما دام المدعى عليه الأول، قد أقر وما زال بإسلامه، فلا مجال لإحالة الدعوى للتحقيق لإثبات خلاف إقراره .. والقول بغير ذلك خطأ بين ومخالفة صريحة لأحكام صريح القانون ..

يبقى لنا حديث قصير من باب التزيد وهو حديث أفاض فيه الزملاء الا وهو اختصاص شيخ الأزهر من المدعين بفرض - طبقاً لما ورد فى صحيفة الاندخال - إبداء الرأى الشرعى فى أقوال المدعى عليه الأول نصر حامد أبو زيد الميينة فى هذا الإعلان وفى غيرها مما تضمنته كتبه سالفه البيان ولنا فى هذا قولان : -

الأول - الإشارة إلى نص المادة ١١٧ مرافعات وما بعدها، بحثاً عن صحة الاختصاص الذى قام به المدعون، ولن نطيل هنا فالمحكمة أدرى بصحة شروط الاختصاص، وهى غير متوافره فى حالة اختصاص الأزهر، لأنه لن



يصدر عليه الحكم بالتفريق، أو يصدر فى مواجهته، ولأنه لن يقم ما تحت يده ويتعذر الوصول إليه الا بإدخاله فى الدعوى ، فالأزهر وطبقا لصحيفة الإدخال، طلب منه إبداء الرأى، والخصم لا يبدى آراء، ولا يجوز هنا القول بإدخاله فى الدعوى باعتباره خبيراً منوطاً به تقديم الآراء وتحرير التقارير، لأن الخبراء لا يدخلون فى الدعوى وليسوا أطرافاً فيها .. ولأن المحكمة لم تقض من تلقاء نفسها بإدخاله، لانعدام صلته بالدعوى ..

فذلك الإدخال لمؤسسة الأزهر إنما تُعدّ عملاً دعائياً، شأنه شأن كل الأحاديث الصحفية والتقاط الصور التى تتم خارج قاعة الجلسة وفى ردهات المحكمة، لا علاقة له بصحيح القانون، لانعدام شروط صحة الاختصاص، تا الشروط القانونية التى لا تعرف المحكمة إلا الحديث عنها وفيها ..

الثانى - أنه إذا كان القانون المصرى، لم يعرف سبيلاً لإثبات الرد، بل ومنع على مؤسساته القضائية الخوض فيها، واكتفى بأن نظم ما يتبى ثبوت تلك الردة - بالطرق سالفة البيان - من أحكام، فهو قد منع ذلك الأمر والخوض فيه على كل المؤسسات والأشخاص، فليس لأية جهة كانت أن تتقب فى النفوس بحثاً عن صحيح المعتقد سواء تم ذلك بإبداء الرأى الشرعى أو غيره، فما دام القانون لا يعرف ذلك الأمر ولم ينظمه، فليس لأحد الانتفاف على إرادة المشرع، للوصول إلى ما حجب القانون الخوض فيه بأى مسمى أو تحت أى زعم .. والقانون المصرى هنا كأن متسقاً مع أحكام الدستور الحامى لحرية العقيدة وحرية الاعتقاد ..

ومن ثم فإن أية محاولة للوصول إلى إثبات - ما يسمى بالردة - قسراً باستنطاق المراد إثباته عليه وصولاً إلى تأكيدها أو باستنطاق

الآخرين وصولاً إلى النتيجة نفسها وإنما يعد عملاً مخالفاً للقانون والدستور، لا يجوز الخوض فيه اتفاقاً وأحكام صحيح القانون واحتراماً لنصوص الدستور ..

ويلاحظ هنا أن المدعين، ورغم انتباههم إلى ما تقدم، حاولوا في عريضة دعواهم الرد على ذلك بالقول إنه «لا يصح التذرع في هذا الخصوص بأن الدستور يكفل حرية العقيدة فهذه مقوله حق يراد بها باطل وقد استقر القضاء المصرى بجميع درجاته استقراراً مطلقاً على أن أعمال آثار الردة حسبما تقررت في فقه الشريعة الإسلامية ليس فيها ما يخالف أحكام الدستور وليس فيه أى مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين البشر في الحقوق والواجبات وذلك أن هناك فرقاً بين حرية العقيدة وبين الآثار التي تترتب على هذا الاعتقاد من الناحية القانونية، فكل فرد حر في اعتناق الدين الذي يشاء في حدود النظام العام أما النتائج التي تترتب على هذا الاعتقاد فقد نظمها القوانين ووضعت أحكامها، فالمسلم تطبيق عليه أحكام الشريعة الإسلامية ثم استطرده وانتهى إلى أنه «على ذلك تكون أحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالمرتد عن الإسلام هي الواجبة التطبيق باعتبارها قاعدة متعلقة بالنظام العام على ما سبق بيانه وليس فيها مساً بحرية العقيدة أو المساواة بين المواطنين .

إن المنعين في ردهم التزموا بمنهجهم الواضح في صدر العريضة، ألا وهو لى عنق الكلمات واستتطاعها بغير ما تعنى وتقصّد ..

يحصرف النظر عن الرأى فى أن أحكام الشريعة الإسلامية هي الواجبة التطبيق على المرتد، ويحصرف النظر عن أن ذلك يتفق وأحكام

١- عبارة منتزعة من سياقها في كتاب «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» تقول : «وقد أن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان».

واضح من هذه العبارة أنها لم تشر لا من قريب ولا من بعيد إلى نصوص القرآن والسنة، إلا أن المدعين يعتسفونها، وقد نزعوها من سياقها الذي لا تفهم إلا في ضوءه وعلى هدى منه، لِيُنطَقَ بها بما لم نقله وما لم تنطقه مستنتجين استنتاجاً غريباً يؤسسون عليه حكماً أغرب وهو أنه : «لا معنى للتحرر من سلطة القرآن والسنة إلا الكفر بما فيهما من أحكام وتكليفات» !! فهم يفترضون عند أنفسهم أن المقصود بالدعوة للتحرر من سلطة النصوص هو التحرر من سلطة نصوص القرآن والسنة، وهو فهم غريب وتؤويل مريب لم يقله المؤلف ولم يشر إليه لا من قريب ولا من بعيد، لا في هذا الكتاب ولا في سواه، وهو ما يجعل الاتهامات المؤسسة على هذه العبارة باطلة ومحض ادعاء وقذف دون سند أو بيضة. فهي ادعاءات متولدة إما عن قصد مسبق للإساءة والطمع والتشهير أو عن سوء فهم وجهل بالمصطلحات والمفاهيم في المجالات المعرفية التي تنتمي إليها ولدى أهل الاختصاص. فمع افتراض حسن النية يكون هذا الاستنتاج وليد جهل بما يعنيه علم النص ودلالة هذا المفهوم «النص» في مجاله المعرفي ولدى أهل اختصاصه. فهناك علم كامل حوله مكتبة علمية كاملة يسمى «علم النص» أو

هذه المحكمة، بالقول بتفريقهما على سند سبق مناقشته، إنما كانوا يستهدفون غير ما يظهرون، ممارسة لإرهاب على المدعى عليه الأول، عله يصمت ويكف عن اجتهاده فى عمله، فإن لم يصمت فممارسة لتحريض الآخرين عليه، هؤلاء الغائبة عقولهم والذى يتصورون أنهم يملكون الحق ليس فى الاختلاف مع الآراء، بل فى نفى المختلفين ومصادرة أراهم، إما بالإسكات القسرى والحيلولة بينهم وبين الوجود سواء تم ذلك بالنفى المعنوى، مثلما يستهدف المدعون من حرمان المدعى عليه الأول من عمله فى الجامعة، بحرمان تلاميذه من علمه، أو بالتصفية الجسدية والقتل والأمس مازال قريباً ..

وهو عمل لا شأن للقانون به، بل هو خروج على القانون ذاته وعلى الشرعية نفسها ..

فما يستهدفه المدعون، عمل سياسى، يطمحون به لسيادة وسيطرة منهمجهم - بما فيه وما عليه - قسراً على المجتمع .. وإذا كانوا اليوم يطالبون بالتفريق جزاء الردة - غير الثابتة وغير المتحققة - فغدا سيطالبون بالقتل جزاء الردة، مؤيدين بفتاوى جاهزة، سبق لها أن صاحبت طلقات الرصاص وباركتها ..

إن الدكتور / نصر حامد أبو زيد - المدعى عليه الأول - أستاذ متخصص فى مادته، غزير فى إنتاجه، عالم فى مجاله ، وكم لاقى العلماء من عنت الجاهلين واقتنااتهم، لكن ولأنه لا يصح إلا الصحيح لا يبقى إلا قول الله تعالى «خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين» سورة الأعراف

٧ :١٩٩ وقوله تعالى «وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما» سورة الفرقان  
٦٣:٢٥ .. صدق الله العظيم ..

### المحكمة الموقرة

مازال الحديث في القانون قليل، ولكن هل ما يحدث فيه من القانون  
كثير ..

لذلك ولكل ما تقدم

تلتمس المدعى عليها الثانية، وهي تتمسك بزوجه المدعى عليه الأول،  
نافية عنه ما يريدون إثباته، عالمة عنه ما يضره وما يظهره، متيقنة من  
صحيح إسلامه وقوة إيمانه، مدركة صحة ما يسعى إليه من إعلاء لصحيح  
الإسلام، موقنة مشقة الجهد الذي يبذله والعمل الذي يقوم به، تلتمس من  
المحكمة الموقرة رفض الدعوى وإلزام رافعيها بالمصروفات وأتعاب  
المحاماة ...

وكيلة المدعى عليها الثانية

أميرة بهى الدين

المحامية

(٩)

محكمة الجيزة الابتدائية  
الدائرة / ١١ شرعى كلى الجيزة  
الدعوى رقم ٥٩١ لسنة ٩٣  
جلسة ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣

مذكرة باقوال د / نصر حامد أبو زيد وأخرى مدعى عليهما  
ضد

الأستاذ / محمد صميذة وآخرين مدعين  
الدفع بتأجيل نظر الدعوى أو وقف نظرها حتى ورود تحريات وزارة  
العدل :-

بتاريخ ٣ / ١٢ / ١٩٩٨ أصدرت وزارة الحقانبة منشوراً رقم ٣٥  
لسنة ١٩٩٨ بشأن دعاوى التفريق حسبة، وقد أورد الدكتور / زكريا البرى  
أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة القاهرة نص هذا المنشور  
فى كتابه الأحكام الأساسية للأسرة الإسلامية ص ٩٤ هامش :-

١- وقد ورد فيه الآتى :-

إعلانات التفريق بين الزوجين بطريقة الحسبة، يجب أن تحال بمجرد تقديمها إلى المحكمة على الوزارة لتقوم بعمل التحريات التمهيدية اللازمة ثم تعاد الإعلانات للمحكمة مرفقاً بها أوراق التحريات، لتستعين بها المحكمة في تقدير النزاع المطروح أمامها حق قدره ، وفهمه على حقيقته من أن هذه الدعوى يراد بها حقيقة دفع المنكر أو لا يراد منها إلا التشهير بالغير أو الانتقام منه أو غير ذلك من المقاصد التي لا تتفق مع مشروعية الحسبة كالتحاييل لإعادة النظر في قضية طلاق سبق الفصل فيها بين الزوجين .

وقد استند السيد / وزير الحقانية في إصدار هذا المنشور إلى المادة / ٢٨١ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية التي فوضت وزير الحقانية في وضع اللائحة الداخلية للمحاكم الشرعية وتحديد إجراءات نظر الدعاوى، وتنص المادة سالفة الذكر على أنه : -

(يضع وزير الحقانية لائحة للإجراءات الداخلية بالمحاكم الشرعية ويتخذ كافة الإجراءات اللازمة لتنفيذ هذه اللائحة) وسوى ما تقدم أن قضاه الأحوال الشخصية مقيد قبل دعوى التفريق بطريقة الحسبة بانتظار ورود تحريات وزارة العدل حول مدى جدية الدعوى المطروحة .

والمنشور المتقدم لا يقيد الحق في إقامة دعوى الحسبة لأن : -  
(جمهور الفقهاء أجمع على عدم تقييد الحسبة بشرط الإذن أو التفويض من ولي الأمر) .

نقض ٣٠/٣/٦٦ - مجموعة / ١٧ ص ٧٨٢ .

ولذلك فنحن لا نستند إلى أحكام هذا المنشور للدفع بعدم جواز

سماع الدعوى. وإنما نستند إلى هذا المنشور لطلب وقف نظر الدعوى وإحالة صحيفة الدعوى إلى وزارة العدل والانتظار حتى ترد تحريات وزارة العدل حول جدية الدعوى .

ومنشور وزارة العدل قد استهدف إرساء ضمانات لحسن سير العدالة وقد أصدرت وزارة العدل هذا المنشور في حدود صلاحيتها في اتخاذ كافة الإجراءات اللازمة لتنفيذ لائحة المحاكم الشرعية .

ولا يقدح فيما تقدم ما قضت به محكمة النقض في حكمها الصادر في ٢٠/٣/٦٦ برفض الطعن رقم ٢٠ لسنة ٢٤ (مجموعة النقض جلسة ٢٠/٣/٦٦ - ص ٧٨٢) .

ذلك أن حكم النقض المذكور لم يهدر أحكام المنشور ٢٥ لسنة ١٩١٨ وإنما كل ما قدرته محكمة النقض أن هذا المنشور لا يحرم إقامة دعوى الحسبة للتفريق ولا يعلق إقامة هذه الدعوى على إذن من ولى الأمر. ويظل مع ذلك أثر المنشور سارى المفعول فى شأن وجوب إحالة الدعوى بعد إقامتها إلى وزارة العدل لإجراء التحريات .

وسندنا فيما نقول هو أسباب الحكم الصادر من محكمة النقض سالف الذكر وقد ورد بها الآتى : -

• حيث أن حاصل السبب الثانى أن الطاعنين دفعا بعدم سماع الدعوى لانعدام المصلحة فيها ولعدم استئذان وزارة العدل فى رفعها وقضى الحكم المطعون فيه برفض هذا الدفع مستنداً فى ذلك أن الدعوى مرفوعة حسبة ويحق من حقوق الله ويجوز لأى فرد رفعها لإزالة للمعكر ومنعا للضرر



والمصلحة مفترضة في رفعها ولا يمنع من سماعها تعليمات وزارة العدل  
بضرورة استئذانها في رفعها وهذا من الحكم خطأ ومخالفة للقانون .

إذ وضح أن المحاكم الشرعية كانت تسمع دعاوى الحسبة وفقاً  
للأحكام الشرعية إلا أن هذه المحاكم ألغيت وأصبحت المحاكم الوطنية هي  
المختصة بالنظر في منازعات الأحوال الشخصية وهي تنظرها وفقاً لأحكام  
قانون المرافعات فيما عدا الأحوال التي وردت بشأنها قواعد خاصة في  
لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والدعوى المطعون عليها يحكمها قانون  
المرافعات وقد نص في المادة الرابعة منه على أنه : -

(لا يقبل أى طلب أو دفع لا يكون لصاحبه مصلحة قائمة بقررها  
القانون) وهي واجبة التطبيق على جميع الدعاوى التي كانت من اختصاص  
المحاكم الشرعية وأصبحت من اختصاص المحاكم الوطنية وهذه المحاكم لا  
تعرف دعوى الحسبة وليس في نصوص اللائحة الشرعية ما يشير إلى جواز  
رفعها ... ) .

ثم ردت محكمة النقض على هذا السبب من أسباب الطعن القائم  
على الدفع بعدم سماع الدعوى بالآتي : -

(دعوى الحسبة تكون المصلحة فيها هو حق الله أو فيما كان حق الله  
فيه غالباً كالدعوى بإثبات الطلاق البائن وبالتفريق بين زوجين زواجهما  
فاسد وجمهور الفقهاء أجمع على عدم تقيدها بشرط الإنان أو التفويض من  
ولى الأمر ... ولم يرد في قضاء النقض أى إشارة بعدم تقييد القضاء في

الأحوال الشخصية بوجوب قيام وزارة العدل بإجراء التحريات حول جدية الدعوى قبل النظر والفصل فيها .

أى أن المنشور رقم ٣٥ لسنة ١٩١٨ ما زال سارى المفعول ومن ثم فإن المدعى عليهما يتسكان به .

#### لذلك

ومع حفظ الحق فى الدفاع الموضوعى وكافة الحقوق الأخرى نصمم على الدفع الوارد بصدر هذه المذكرة .

وكيل المدعى عليهما

أحمد نبيل الهلالى

المحامى بالنقض

(١٠)

### وثيقة

حيثيات الحكم فى قضية نصر أبوزيد:

لا نفتش فى ضماير العباد

بسم الله الرحمن الرحيم

باسم الشعب

حكم

محكمة الجيزة الابتدائية للأحوال الشخصية وللولاية على النفس،

الدائرة ١١ شرعى كلى الجيزة بالجلسة المنعقدة علنا بسراى المحكمة فى

يوم الخميس الموافق ٢٧/١/١٩٩٤.

برئاسة السيد الأستاذ / محمد هوض الله

رئيس المحكمة

وعضوية الأستاذين / محمد جنىدى

ومحمود صالح القاضيين

وحضور الأستاذ / وائل عبد الله وكيل النيابة

وحضور الأستاذ / محمد على محمد سكرتير الجلسة  
صدر الحكم الآتى فى الدعوى رقم / ٩١ هـ لسنة ١٩٩٢ شمرى كلى  
الجيزة : تفريق بين زوجين.  
المرفوعة من /

- ١- محمد صميده عبد الحميد
- ٢- عبد الفتاح عبد السلام
- ٣- احمد عبد الفتاح
- ٤- هشام مصطفى
- ٥- أسامة السيد
- ٦- عبد المطلب محمد
- ٧- المرسى المرسى (مدعين)
- ضد / ١- نصر حامد أبو زيد
- ٢- ابتهاج يونس (مدعى عليهما)

#### المحكمة

بعد سماع المرافعة ومطالعة الأوراق ورأى النيابة والمدولة :  
حيث تخلص واقعات الدعوى فى أن المدعين عقدوا خصومتها  
بموجب صحيفة موقعة من أولهم، وهو محام، أودعت قلم كتاب هذه المحكمة

بتاريخ ١٧/٥/١٩٩٣ وأعلنت إدارياً للمدعى عليهما فى ٢٥/٥/١٩٩٣ .  
طلبوا فى ختامها سماع المدعى عليهما الحكم بالتفريق بينهما وإلزام المدعى  
عليه الأول بالمصروفات بحكم مشمول بمأجل النفاذ .

وذلك على سند مما حاصله أن المدعى عليه الأول ولد فى أسرة  
مسلمة، ويشغل وظيفة أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية، والبلاغة بقسم  
اللغة العربية بكلية الآداب - جامعة القاهرة ومتزوج من المدعى عليها الثانية  
وأنه قام بنشر عدة كتب وأبحاث ومقالات تضمنت طبعاً لما رآه علماء عدول  
كفراً يخرج عن الإسلام . الأمر الذى يعتبر معه مرتدأً ويحتم أن تطبق فى  
شأنه أحكام الردة ومن ذلك .

١- ما نشره فى كتاب بعنوان «الإمام الشافعى وتأسيس  
الأيديولوجية الوسطية» وقد أعد الدكتور عميد كلية دار العلوم تقريراً عن  
هذا الكتاب وذكر فى مستهله أنه يمكن تلخيص محتواه فى أمرين : الأول -  
العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة والدعوة إلى  
رفضها وتجاهل ما أتت به . والثانى : الجهالات المتراكبة  
بموضوع الكتاب الفقهى والأصولى .

٢- أن المدعى عليه الأول طبع كتاباً عنوانه «مفهوم النص -  
دراسة فى علوم القرآن» ويقوم بتدريسه للفرقة الثانية بقسم اللغة  
العربية بكلية الآداب، وأن هذا الكتاب قد انطوى على كثير مما رآه العلماء  
كفراً يخرج صاحبه عن الإسلام وفقاً للتقرير الذى أعده أستاذ الفقه المقارن  
المساعد بكلية دار العلوم فى بحثه عن هذا الكتاب على النحو الموضح  
بصحيفة الدعوى.

٢- من واقع كتب وأبحاث المدعى عليه وصفه كثير من الدارسين والكتاب بالكفر الصريح، ومنها ما ورد بصحيفة الأهرام والأخبار والشعب وجريدة الحقيقة فى الأعداد المبينة بصحيفة الدعوى .

٤- وأن المدعى عليه قد ارتد عن الإسلام وأن من أثار الردة المجمع عليها فقها وقضاء الفرقة بين الزوجين. ومن أحكامها أنه ليس لمرتد أن يتزوج أصلاً لا بمسلم ولا بغير مسلم إذ الردة فى معنى الموت ومنزلته. وأن المدعى عليه وقد ارتد عن الإسلام فإن زواجه من المدعى عليها الثانية يكون قد انفسخ بمرء هذه الردة، ويتعين التفريق بينهما فى أسرع وقت. وقدموا سنداً لدعواهم عشر حوافظ مستندات : طويت الأولى على كتاب «الإمام الشافعى وتأسيس الإيدلوجية الوسطية» - وطويت الثانية على العدد (١٢٥) من مجلة «القاهرة» أبريل سنة ١٩٩٢. وطويت الثالثة على صورة ضوئية خطية لتقرير عن الكتاب المودع بالحافظة الأولى منسوب للدكتور محمد بلتاچى حسن عميد كلية دار العلوم . وطويت الحافظة الرابعة على كتاب «مفهوم النص» تأليف المدعى عليه والمشار إليه سلفاً. وطويت الخامسة على : كتيب بعنوان : «نقض مطاعن نصر أبو زيد» للدكتور إسماعيل سالم الأستاذ المساعد للغة المقارن بكلية دار العلوم وطويت السادسة على : نسخة من كتاب : «نقد الخطاب الدينى» تأليف المدعى عليه. وطويت السابعة على مجموعة من أعداد بعض الصحف اليومية المختلفة وتضمنت الحافظة الثامنة تقريراً للدكتور إسماعيل سالم عبد العال بكلية دار العلوم بشأن كتب المدعى عليه، ومذكرة مشابهة لاستاذين بكلية

الدراسات الإسلامية: تقرير للدكتور مصطفى الشكعة بشأن كتاب «مفهوم النص»، تأليف المدعى عليه، تقرير آخر من بعض الأساتذة. وانطوت الحافظة التاسعة على: ١ - صورة ضوئية من بحث للمدعى عليه، وطويت الحافظة الأخيرة على : صورة ضوئية من حكم المحكمة الدستورية فى الدعوى رقم ٧ لسنة ٢٠٢٠ ق عليا دستورية بجلسة أول مارس سنة ١٩٧٥. ٢ - صورة ضوئية من حكم النقض فى الطعن رقم ٢٠ لسنة ٢٠٢٤ ق بجلسة ٢٠/٢٦/٢٠٢٤ - صورة ضوئية من حكم نقض بجلسة ٢٩/٥/١٩٦٨ فى الطعن رقم ٢٥ لسنة ٢٧ ق.

وبجلسة ١٠/٦/٩٣ حضر المدعى الأول عن نفسه وبصفته وكيلًا عن كل من المدعين الثالث والرابع بتوكيل، وعن المدعى السابع بتوكيل خاص مودع . كما حضر المدعيان الثانى والسادس، وقدم المدعى الخامس حوافظ الأولى متقدمة البيان وطلب إدخال الأزهر ومنحته المحكمة بهيئة سابقة ومغايرة أجلا لذلك لجلسة ٤/١١/١٩٩٣. وبذلك الجلسة حضر هيئة دفاع عن المدعين وآخرين معهم وعنهم كما حضر عن المدعى عليهما هيئة دفاع، وحضر نائب الدولة عن الخصم المدخل (الأزهر) وطلب المدعى الأول إحالة الدعوى للتحقيق لإثبات خروج المدعى عليه الأول عن أحكام الإسلام، وطلب دفاع المدعى عليهما والخصم المدخل أجلا للاطلاع ومنحتهم المحكمة أجلا لجلسة ٢٥/١١/١٩٩٣.

وبذلك الجلسة حضر المدعى الأول عن نفسه وبصفته وكيلًا عن باقى المدعين، وطلب إحالة الدعوى للتحقيق. كما حضر دفاع المدعى عليهما،

ودفع بعدم انعقاد الخصومة لعدم إعلانها فى المدة القانونية، كما دفع بعدم اختصاص المحكمة ولائيا بنظر الدعوى لأن المحكمة لا تختص ولائيا بالحكم على صحة إسلام مواطن وردته، كما دفع بعدم جواز إدخال الأزهر، وقدم مذكرة بدفاعه سلم صورتها للخصم، وقدم حافظة مستندات طويت على قرار وزير الداخلية بإنشاء قسم شرطة ٦ أكتوبر، وبذلك الجلسة حضر محام عن نفسه وبصفته وكيلًا عن نقيب وأعضاء نقابة المحامين عن المدعى عليهما كما حضر كل من دكتورة ليلي مصطفى سويف، دكتور أحمد حسين الاموانى الاساتذة بكلية علوم القاهرة، منضمين للمدعى عليهما بطلب رفض الدعوى، كما حضر عبد الله خليل المحامى عن نفسه وبصفته عن المنظمة الدولية لحقوق الإنسان خصما منضمًا للمدعى عليهما فى طلب رفض الدعوى، وطلب المدعى الاول أجلا للاطلاع والرد على الدفوع فمُنحت المحكمة لجلسة ١٦/١٢/١٩٩٣ .

وبجلسة ١٦/١٢/١٩٩٣، وهى جلسة المرافعة الختامية، حضرت هيئة من المدعين وعندهم على النحر الموضح بمحضر تلك الجلسة، كما حضر عن المدعى عليهما هيئة دفاع المبينة بذات محضر الجلسة. وقدم المدعى الاول عن نفسه وبصفته مذكرة بدفاعه من ثلاث صور لهيئة المحكمة تناول فيها شرح ظروف الدعوى والرد على الدفوع المبدأ بجلسة ٢٥/١١/١٩٩٣، كما قدم رشاد سلام المحامى مذكرة بدفاعه للمحكمة وسلم صورتها للنيابة العامة فى شخص ممثلها بالجلسة ودفع ببيان حضور المدعين بالجلسة، ومنذ بدء تداولها لانتهاؤ نوره فى رفع الدعوى، حيث لا



يعتبرهم القانون خصوما فيها، حيث إن النيابة العمومية هي خصم المدعى عليهما في دعوى المسبة، كما دفع تأسيساً على ذلك ببطالان إجراءات إدخال الأزهر في الدعوى لصنوع تلك الإجراءات ممن لا يملك الحق فيها، وطلب الحكم برفض هذا الإدخال، كما دفع ببطالان كافة طلبات ودفاع ودفع المدعين حيث لاصفة لهم في الدعوى، وانضم له باقي هيئة دفاع المدعى عليهم في طلب رفض الدعوى، وطلبوا حجب الدعوى للحكم، وطلبت هيئة دفاع المدعين بضرورة إلزام الأزهر بتقديم المستندات التي تحت يده باعتبار أن شيخ الأزهر منوط به المحافظة على الدعوة الإسلامية، وأن المستندات المطلوبة تتعلق بالنزاع وهي مصادرة كتب المدعى عليه، ودفع ببطالان تدخل المتدخلين انضمامياً لانتفاء المصلحة بالنسبة لهم، كما قدم دفاع المدعى عليهما عدة مذكرات تناولت جميعها شرح ظروف الدعوى، وتنتهى بطلب رفض الدعوى لافتقارها إلى سندها من القانون، وقدمت الحاضرة عن المدعى عليها الثانية مذكرة بدفاعها شرحت فيها ظروف الدعوى وانتهت فيها أيضاً إلى رفض الدعوى، وقدم دفاع المدعى عليهما ثلاث حوافظ مستندات طويت الأولى منها على

١- صورة ضوئية لخطاب موجه لعميد كلية الآداب جامعة القاهرة بشأن اجتماع مجلس اللغة العربية ومرفق به تقرير لهذا القسم .

٢- صورة ضوئية من تقرير لجنة مشكلة من مجلس كلية الآداب بشأن ترقية المدعى عليه وكذا تقارير وملاحظات بشأن ذلك أيضاً .

#### **وطويت الحافظة الثانية على :**

١- صورة ضوئية من الفتوى رقم ٨٠ إداره الفتوى والتشريع لوزارة الخارجية والعدل مؤرخه ١٩٦٠/٤/٤ .

٢- صورة ضوئية من حكم الطعن رقم ٢٠ لسنة ٣٤ ق أحوال شخصية جلسة ١٩٦٦/٢/٢٠ .

٣- مجموعة صور ضوئية لبيانات المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، وبذلك الجلسة فوضت النيابة العامة فى شخص ممثلها بالجلسة الرأى للمحكمة التى قررت أن يصدر حكمها بجلسة اليوم .

وحيث إنه عن الدفع المبدى من دفاع المدعى عليهما بعدم اختصاص المحكمة ولائيا بنظر الدعوى، لأن المحكمة لا تختص ولائيا بالحكم على صحة إسلام مواطن أو رده، فإنه لما كان من المقرر أن لمحكمة الموضوع السلطة التامة فى تكييف الدفع وإسباغ التكيف الصحيح له بون التقيد بالعبارات التى أسبغها الخصوم، وإذ كان ذلك وأثرا له، فإن مبنى الدفع بعدم اختصاص المحكمة ولائيا ليس اختصاص جهة قضائية أخرى بموضوع الدعوى، وإنما هو امتناع المحكمة عن البحث فى عقائد الناس استنادا إلى ما يوجه إليهم من اتهام فى عقائدهم من آخرين، بما يكون معه حقيقة الدفع أنه بعدم قبول الدعوى، وليس دفعا بعدم اختصاص المحكمة ولائيا بنظرها، وإذ كانت حقيقة الدفع بأنه كذلك فإن المحكمة ستتناوله تأليا لتناولها الدفع المتعلق بانعقاد الخصومة أمامها .

وحيث إنه عن الدفع المبدى من دفاع المدعى عليهما بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلام صحيحا فى المدة القانونية، فإنه لما كان نص المادة ٦٨ من قانون المرافعات المعدلة بالقانون ٢٢ لسنة ٩٢ فقرتها الثالثة قد نصت على «ولا تعتبر الخصومة منعقدة فى الدعوى إلا بإعلان صحيحتها

إلى المدعى عليه ما لم يحضر بالجلسة، كما قضى بأن الخصومة كما تنعقد بإعلان صحيفتها للمدعى عليه تنعقد أيضاً بحضور المدعى عليه أمام المحكمة دون إعلان. ومن باب أولى تكون الخصومة قد انعقدت بحضوره بعد إعلان باطل (الطعن رقم ٤٩٤٦ لسنة ٦٢ قضائية جلسة ٦/٩٤/١ لم ينشر بعد) .

وإذا كان ذلك، وكان المدعى عليهما قد حضرا أمام المحكمة بوكلاء عنهم فأيا ما كان بطلان الإعلان فحضورهما حقق الغاية منه، ويكون الدفع في هذا الشأن قد نزل منزلا غير صحيح من الواقع والقانون، متعين الرفض.

وحيث إنه عن الدفع المبدى من دفاع المدعى عليهما بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة لعدم وجود مصلحة مباشرة للمدعين في هذه الدعوى، والوارد بمحضر جلسة المرافعة ومذكرات دفاع المدعى عليهما المقدمة بجلسة ١٦/١٢/١٩٩٣، وحيث إن محكمة النقض قد ذهبت في قضائها الصادر في الطعن رقم ٢٠ لسنة ٢٤ ق «أحوال شخصية» بتاريخ ٣٠ مارس سنة ١٩٦٦ إلى أن «الحق والدعوى به في مسائل الأحوال الشخصية - التي كانت من اختصاص المحاكم الشرعية - تحكمه نصوص اللائحة التشريعية. وأرجع الأقوال من مذهب أبى حنيفة، وما وردت بشأنه قواعد خاصة في قوانينها هو أن التشريعة الإسلامية هي القانون العام الواجب التطبيق في مسائل الأحوال الشخصية. وعملا بالمادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية تصدر الأحكام فيها طبقا لما هو ملون بهذه

اللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة، فيما عدا الأحوال التى وردت بشأنها قوانين خاصة للمحاكم الشرعية، ومنها قانون الوصية وقانون الموارث، تضمنت قواعد مخالفة للراجح من هذه الأقوال، فتصدر الأحكام فيها طبقاً لتلك القواعد. ومؤدى ذلك أنه ما لم تنص تلك القوانين على قواعد خاصة تعين الرجوع إلى أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة . «أى أن هذا القضاء خلص إلى أن حكم المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والذي جرى على أن تصدر الأحكام طبقاً للمنون فى هذه اللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة فيما عدا الأحوال التى ينص فيها قانون المحاكم الشرعية على قواعد خاصة فيجب أن تصدر الأحكام طبقاً لتلك القواعد». هذا يجعل من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية - وما تحيل فيها إلى أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة - القانون العام فى مسائل الأحوال الشخصية دون ما تفرقة فى هذه المسائل بين قواعدها الموضوعية وقواعدها الإجرائية. لأن كان ذلك هو ما ذهبت إليه محكمة النقض إلا أن هذا القضاء بما خلص إليه على هذا النحو، يتصادم مع أحكام القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥، ثم إنه يستجلب المغايرة بعد صدور قانون المرافعات المدنية والتجارية رقم ١٣ لسنة ١٩٦٨ وبعد صدور الدستور المصرى سنة ٧١ .

بيان ذلك أن الأساس فى التفرقة بين القواعد الموضوعية والقواعد الإجرائية التى تحكم مسائل الأحوال الشخصية قد أرستها أحكام القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥، حيث نصت المادة الأولى منه على أن «تلقى المحاكم الشرعية والمحاكم المالية ابتداء من أول يناير سنة ١٩٥٦ وتحال الدعاوى

المنظورة أمامها لغاية ديسمبر ١٩٥٥ إلى المحاكم الوطنية لاستمرار النظر فيها وفقا لأحكام قانون المرافعات ويدون رسوم جديدة .. الخ، ثم جاءت المادة الخامسة من ذلك القانون أقطع صراحة في بيان قصد الشارع في أن تخضع القواعد الإجرائية في مسائل الأحوال الشخصية لقانون المرافعات، حيث نصت على أن تتبع أحكام قانون المرافعات في الإجراءات المتعلقة بمسائل الأحوال الشخصية أو الوقف - التي كانت من اختصاص المحاكم الشرعية أو المجالس المليية - عدا الأحوال التي وردت بشأنها قواعد خاصة في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو القوانين الأخرى المكمل لها، بما مؤداه أن نص المادتين الأولى والخامسة من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ قد أرسيتا قاعدتين، أولاهما هي فصل القواعد الموضوعية عن القواعد الإجرائية التي تحكم مسائل الأحوال الشخصية، بحيث ينحصر نطاق حكم المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية فيما يحيل فيه إلى أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة إلى القواعد التي تتصل بما يعرض من أمور تتعلق بتطبيق اللائحة ذاتها باعتبار أن الأصل في هذه اللائحة أنها لائحة إجرائية، وثانية القاعدتين أنه في المسائل الإجرائية يكون قانون المرافعات المدنية والتجارية هو القانون العام الذي تطبق أحكامه على كل مسألة إجرائية لم يرد بشأنها حكم خاص في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو في أي قانون آخر .

وحيث إنه متى كان قضاء النقض المشار إليه لم يبن على مناقشة نصوص وأحكام المادتين الأولى والخامسة من القانون ٤٦٢ أو بيان كيفية

إعمالهما فى التطبيق فإن إغفاله لهما مع قيامهما واستمرار سريانها،  
يوجب إنفاذ أحكامهما والالتفات عن أى قضاء يخالفها .

وحيث إنه فضلا عما تقدم فإن النقض المشار إليه بات بعد صدور  
دستور سنة ٧١ منحسراً عن مواكبة البيئة التشريعية المصرية الجديدة فى  
قمة هرمها، ذلك أن هذا القضاء إذ أطلق إعمال أرجح الأقوال فى مذهب  
الإمام أبى حنيفة فيما يتجاوز حدود الإحالة التى تضمنتها المادة ٢٨٠ من  
لائحة ترتيب المحاكم الشرعية، وهى إحالة تقتصر على وجوب الأخذ بأرجح  
الأقوال فى هذا المذهب فيما يعرض من أمور تتعلق بتطبيق هذه اللائحة  
الإجرائية، فإنه يكون فى واقع الأمر قد أعمل موضوعياً أحد المذاهب التى  
تقوم عليها الشريعة الإسلامية إعمالاً قضائياً دون أن يصدر بها قانون، واذ  
كان نص المادة الثانية من الدستور قد جرى على أن «الإسلام دين الدولة،  
واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى  
للتشريع» وكان قضاء المحكمة الدستورية العليا قد استقر على أن الخطاب  
فى هذا النص موجه إلى المشرع، وليس مؤداه إعمال مبادئ الشريعة  
الإسلامية مباشرة وقبل صدور تشريع بها . إذ لو أراد المشرع الدستورى  
جعل مبادئ الشريعة الإسلامية من بين القواعد المدرجة فى الدستور على  
وجه التحديد، أو قصد أن يجرى إعمال تلك المبادئ بواسطة المحاكم التى  
تتولى تطبيق التشريعات دونما حاجة إلى إفراغها فى نصوص تشريعية  
محددة مستوفاه للإجراءات التى عينها الدستور، لما أعوزه النص على ذلك  
صراحة «قضية رقم ٢٠ لسنة ١٩٨٥ لستورية جلسة ٤ مايو، سنة ١٩٨٥،

والقضية رقم ٧٠ لسنة ٦٦ جلسة ٤/٤/١٩٨٧، ١٤١ لسنة ٤١ جلسة ٤/٤/١٩٨٧)، فإن ذلك القضاء يكون قد جاء فى إطار بيئة تشريعية تغيرت جذريا بنصوص دستورية حاكمة وقضاء دستورى قوته الإلزامية هى قوة القانون .

وحيث إنه إذ صدر قانون المرافعات المدنية والتجارية رقم ١٣ لسنة ١٩٦٨، ونص فى المادة الأولى من مواد إصداره على إلغاء قانون المرافعات السابق رقم ٧٧ لسنة ٤٩ وعلى إلغاء كل حكم يخالف ما جاء فيه من أحكام، فإنه بذلك لم يعد من سبيل لصحة أية مسألة إجرائية إلا أن يكون لها سند فى هذا القانون أو فى أى قانون خاص آخر . إذ كان ذلك وكان نص المادة الثالثة من هذا القانون قد جرى على أن «لا يقبل أى طلب أو دفع لا تكون لصاحبه فيه مصلحة قائمة يقرها القانون ..» والمصلحة القائمة التى يقرها القانون فى هذا الصدد هى المصلحة فى حماية حق من أبدي الطلب أو الدفع أو حماية مركزه القانونى الموضوعى، ويجب أن تكون هذه المصلحة مصلحة مباشرة، لأن المصلحة المباشرة هى مناط الدعوى بحيث لو تخلفت كانت الدعوى غير مقبولة (يراجع الدكتور فتحي والى - الوسيط فى قانون القضاء المدنى - طبعة سنة ٩٣ ص ٩٥ وما بعدها ونفس الطعن رقم ١٥ لسنة ٣٦ ق «أحوال شخصية» جلسة ٢٧/١١/١٩٦٨، طعن رقم ٩٠ لسنة ١٦ ق جلسة ١١/١٢/١٩٤٧، طعن ٣٤١ لسنة ٣٧ ق جلسة ١٦/٥/٧٣، طعن رقم ١٢٦ لسنة ٣٥ ق جلسة ٢٠/١٢/١٩٧٢، طعن رقم ٨٠ لسنة ٤٠ ق جلسة ٣/١٢/١٩٧٥. إذ كان ذلك وكانت الدعوى الماثلة بكل ما اشتملت

عليه من طلبات قد رفعت بحسبانها دعوى حسبة تستند إلى أحكام الشريعة الإسلامية، لم يدع رافعوها أن لهم فى رفعها مصلحة مباشرة وقائمة يقرأها القانون، ولم تكن أحكام لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو أى قانون آخر قد أوردت أحكاما تنظم شروط قبول هذه الدعوى وأوضاعها، بما يكون الأمر فى شأنها خاضعا لقانون المرافعات المدنية والتجارية الذى لم ينظم بدوره أوضاع هذه الدعوى فى أحكامه، وأنت هذه الأحكام على النحو المشار إليه نافية لقبولها مؤدية إلى القضاء بذلك، فإن الدفع بعدم قبولها يكون قد جاء على سند صحيح من القانون بما يتعين القضاء بإجابة المدعى عليهما إليه .

وحيث إنه عن المصروفات شاملة مقابل أتعاب المحاماه، فقد صارت لزاما على رافعى الدعوى بحسبانهم خسروا غرم التداعى وذلك عملا بالمادتين ١٨٤/١ من قانون المرافعات والمادة ١٨٧ من القانون رقم ١٧ لسنة ١٩٨٢ فى شأن المحاماه .

فلهذه الأسباب

حكمت المحكمة / بعدم قبول الدعوى وإلزام رافعيها بالمصاريف ومبلغ عشرة جنيهاات مقابل أتعاب المحاماه .

رئيس المحكمة

أمين السر



## الفهرس

---

٧	من الجامعة إلى المحكمة
٩	مقدمة
١٧	مقدمات عامة
	١- الإسلام بين الفهم العلمى
١٩	والاستخدام النفعى
	٢- الجامعة بين الإبداع والحفاظ على
٢٦	الثوابت
	٣- الاستقطاب الفكرى بين الإسلام
٣١	العصرى وأسلمة العصر
	الفصل الأول :
٤١	نقد النقض : التفكير يناهض التكفير
٤٣	أولاً : محمود على مكى
٤٩	ثانياً : عبد الصبور شاهين
٥١	ثالثاً : قسم اللغة العربية

٥٥	تعليق على ما حدث
٥٦	«أبرزيد» و«الخطاب الديني»

### الفصل الثاني :

	مشكلات البحث في التراث
	الإمام الشافعي بين القداسة
١١٩	والبشرية

### الفصل الثالث :

	مفهوم والتاريخية
١٩٧	المفتري عليه

### الفصل الرابع :

٢٣١	رئود سريعة
٢٣٣	١- ضد الكتابة المذعنة
٢٤١	٢- الرد على «بدرأوى»
٢٤٦	٣- معرفة الحق بالرجال
٢٥٥	٤- انتصار الجهل !

٢٦٣	ملحق وثائقي :
	١- عريضة دعوى التفريق بين
٢٦٥	أبوزيد وزوجته
	٢- مذكرة بنقض دعاوى التكفير
٢٧٨	والردة
	٣- مذكرة دفاع الأستاذ خليل
٢٩٤	عبد الكريم ٢٥ / ١١ / ١٩٩٣
	٤- مذكرة دفاع الأستاذ خليل
٣٠٧	عبد الكريم ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣
	٥- مذكرة دفاع الأستاذ رشاد
٣١٧	سلام ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣
	٦- خطاب تضامن من اتحاد
٣٥٩	المحامين السوريين
	٧- مذكرة دفاع الأستاذة صفاء
٣٦٤	زكى مراد ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣
	٨- مذكرة دفاع الأستاذة أميرة
٣٦٧	بهي الدين ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣
	٩- مذكرة دفاع الأستاذ نبيل
٣٨٢	الهلالي ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣
	١٠- نص الحكم برفض الدعوى
٣٨٧	٢٧ / ١ / ١٩٩٤

# التكفير فى زمن التكفير

فى هذا الكتاب نقدم للقارئ تحليلًا مفصلاً لكل الاتهامات التي  
فيلت هجومًا على منهج الباحث وعلى شخصه . وفى هذا التحليل  
لتزم الباحث بالرد المنهجي الذي يجمع - قدر الإمكان - بين بساطة  
لغة ودقة التحليل ، ونقول « قدر الإمكان » لأن البساطة تهدد التحليل  
حياتًا بالسطحية وقد تشدّه إلى « الخطابية » ، خاصة وأن لغة الهجوم  
الاتهام كانت كلها لغة خطابية سطحية ، بل ومتبدلة فى أكثر الأحيان  
فى هذا الكتاب يمثل الفصلان الأول والثانى البؤرة والمحور ، حيث تناول  
لفصل الأول بالتفصيل تقرير عبد الصبور شاهين المشبوه وتوابعه  
فى حين تناول الفصل الثانى قضية قراءة التراث عامة ، وقراء  
خطاب الإمام الشافعى بصفة خاصة . وكان الفصل الثالث مخصصًا  
لفهوم التاريخية الذي تناوله بعضهم بالهجوم والتقريع فى خفاء  
لجهلاء وطيشهم . ويبقى الفصل الرابع مجرد ردود سريعة ذات  
طابع سجالي فى الغالب ، وهذا الفصل يلتقى مع مدخل « المقدمات  
لعامة » من هذه الزاوية ، وكان لزامًا علينا لوضع الحقائق كلها أمام عين  
لقارئ أن نزود الكتاب بالملحق الوثائقى بدءًا من صحيفة دعوى  
التكفير « و » الردة « حتى صدور حكم المحكمة برفض الدعوى .

**MADBOULI BOOKSHOP**

**مكتبة مدبولي**

6 Talat Harb SQ, Tel. : 5756421

٦ ميدان طلعت حرب - القاهرة - ت : ٥٧٥٦٤٢١